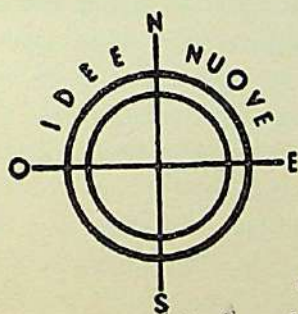
GIORGIO SIMMEL

INTUIZIONE DELLA VITA

(QUATTRO CAPITOLI METAFISICI)

con una nota introduttiva di ANTONIO BANFI

"*Messo t' ho innanzi, omai per te ti ciba*
Chè a sè ritorce tutta la mia cura
Quella materia ond' io son fatto scriba„.
(DANTE al lettore)

VALENTINO BOMPIANI
MILANO 1938-XVI

Titolo originale :

LEBENSANSCHAUUNG

Traduzione del Dr. F. STERNHEIM

INTRODUZIONE

Un empirismo relativista può dirsi il primo momento del pensiero simmeliano: una critica cioè all'astratto sistema concettuale dominante le ricerche filosofiche tradizionali, un' analisi dei rapporti più complessi e più delicati che vi soggiaciono, una scoperta dei dati e dei motivi d' esperienza che li giustificano, insomma una risoluzione degli schemi teoretici comuni in un illimitato processo analitico che permetta di dar rilievo all' esperienza in tutta la sua relatività e il suo movimento.

Ma l' esperienza non è un caos. In essa si disegnano direzioni, strutture e obiettività, che tendono ad affermarsi, consolidarsi ed estendersi, specificarsi, pur attingendo al fondo comune della Vita. Vi è una direzione e un mondo economico, giuridico, morale, estetico, educativo, religioso, teoretico; v'è un piano d' esperienza naturale e storico, psicologico e sociale e via dicendo. Ciascuno di tali mondi o di tali piani è caratterizzato da una sua propria legge di sviluppo e di struttura. Questa corrisponde a una tipica tensione interiore dell' esperienza vis-

suta, che via via si distingue, e attraverso varie determinazioni si isola, sino a giungere a coscienza di sè, a principio ideale, a criterio della vita stessa. Qui appare il secondo momento del pensiero simmeliano: un apriorismo concreto, destinato a valere non come principio di deduzione, ma come principio di coordinazione dell' esperienza, e non in un ordine statico e definito, ma in un processo vivente, che in sè si differenzia e si riconnette.

Così l' esperienza, alla luce di questa analisi sottile, lascia trasparire come sua assoluta realtà un infinito processo, uno e molteplice, che ha in sè il proprio principio, la propria legge e il proprio termine ideale, una Vita che in sè trascende se stessa come idea e in questa trascendenza si rinnova. Noi tocchiamo qui al terzo momento della filosofia simmeliana, a una teoria, anzi a una metafisica della Vita.

Di questa terza e comprensiva posizione del pensiero del Simmel è espressione l' opera di cui si offre qui la traduzione. La natura della Vita e del suo processo, la relazione tra questo e la sfera dei valori ideali, il destino della personalità e la sua potenza di costruzione ed organizzazione sono gli argomenti di questi « quattro capitoli metafisici ».

Ma più che il richiamo ai principi generali della filosofia del Simmel, gioverà al lettore di quest' opera — che è una delle più vive e più profonde nella filosofia europea contemporanea — la adesione alla sottile, penetrante analisi del pensiero, l' attitudine a seguirla con un gioco elastico d'in-

tuizione che percorra rapido i piani e le forme di esperienza, la libertà da schemi teoretici prefissati e insieme la sensibilità delicata per la complessità delle loro radici, la rinuncia alle soluzioni astratte e generiche e l' amore per la viva tensione dei problemi. Questa adesione implica che il lettore non s' attenda una soluzione metafisica del problema della Vita, ma la coscienza più chiara e più ricca di questa problematicità, veramente metafisica, della Vita, e che l' accetti e l' ami proprio perchè e solo perchè è la Vita.

Amor vitae *è la formula di saggezza che sorge da questa visione del reale: essa si salda, a distanza di secoli, alla formula spinoziana:* amor Dei intellectualis *in un anello che in sè raccoglie e semplifica il motivo forse più reale e più vero dello spirito moderno.*

A. Banfi

Nota.

Giorgio Simmel, nato nel 1858 a Berlino, è morto a Strasburgo nel 1918. I suoi scritti principali sono:

Einleitung in die Moralwissenschaft, Berlin, 1892, sgg. - *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Leipzig, 1892, 1905 [2]. - *Philosophie des Geldes*, Leipzig, 1900. - *Kant*, Leipzig, 1903. - *Die Religion*, Leipzig, 1906. - *Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig, 1906. - *Soziologie*, Leipzig, 1908. - *Hauptprobleme der Philosophie*, Leipzig, 1910. - *Philosophische Kultur*, Leipzig, 1911, 1919 [2]. - *Goethe*, Leipzig, 1913. - *Rembrandt*, Leipzig, 1916. - *Lebensanschauung*, München, 1918. - *Schulpädagogik*, Osterwieck, 1922. - *Zur Philosophie der Kunst*, Potsdam, 1923.

Capitolo I

TRASCENDENZA DELLA VITA

La posizione dell' uomo nel mondo è caratterizzata dal suo trovarsi in ogni momento fra due limiti. E' questa la struttura formale della nostra esistenza, che si riempie volta a volta dei contenuti più vari. Ogni valore, ogni contenuto della vita è situato fra un valore più alto ed uno più basso, ogni pensiero fra un pensiero più profondo ed uno più superficiale, ogni possesso fra un possesso più pieno ed uno più limitato, ogni atto insomma fra due misure che ne delimitano l' importanza, la sufficienza, la moralità.

Noi ci orientiamo continuamente — sia pure senza rendercene astrattamente conto — su questi limiti del *più* e del *meno*, del *sopra* e del *sotto*, del *meglio* e del *peggio*.

Essi sono i punti di orientamento nello spazio infinito del nostro mondo. L' avere ovunque e sempre dei limiti fa sì che noi pure fungiamo a nostra volta da limite. Poichè infatti ogni contenuto della

nostra vita — sentimento, esperienza, atto, pensiero — possiede una data intensità, un certo colore, una certa *posizione* insomma rispetto ad una data scala di contenuti che lo delimitano, esso trovandosi sulla linea ideale di unione di questi contenuti limiti, la taglia fungendo a sua volta da limite rispetto ai poli estremi.

Questo riferimento continuo a delle realtà, delle tendenze, delle idee che sono *più* e *meno* del nostro essere momentaneo ed attuale, può apparire oscuro e frammentario; certo è però che nascono di qui i due valori complementari se pur contrastanti della nostra vita: la sua ricchezza e la sua determinazione. Si forma così un sistema di coordinate che determina ad ogni momento la posizione di ogni contenuto della nostra vita.

La constatazione della natura di limite della nostra esistenza ha però una portata ben più vasta. Se infatti il limite in sè è necessario, ogni singolo limite concreto può essere sempre superato in una nuova posizione che si pone a sua volta come nuovo limite. L'analisi di ogni atto unitario della vita conferma sempre queste due proposizioni: primo: che il limite è dato necessariamente; secondo: che però nessun limite è dato una volta per tutte: esso può sempre essere superato.

Prendiamo un esempio caratteristico: la prevedibilità delle conseguenze di una nostra azione. Noi ci troviamo tutti nella condizione del giocatore di scacchi: il suo gioco sarebbe impossibile se egli non potesse prevedere con un grado di pro-

babilità praticamente sufficiente le conseguenze della sua mossa; ma sarebbe del pari impossibile se la previsione andasse all' infinito.

La definizione platonica del filosofo come di colui che sta fra la conoscenza e l' ignoranza, vale per l' uomo in genere. Basta riflettere un momento per convincersi che ogni passo della nostra vita è possibile in quanto si riesca a prevederne fino a un certo punto le conseguenze, ma che dall' altra parte esso è possibile in quanto queste conseguenze si possano prevedere *solo* fino a un certo punto, al di là del quale esse gradatamente svaniscono.

La nostra vita è quella che è non solo per questa sua tipica posizione fra conoscenza e ignoranza. Essa sarebbe totalmente diversa se la nostra posizione fosse definitiva, se cioè quello che sappiamo e quello che non sappiamo ci fosse dato una volta per tutte. Viceversa col progredire della vita — e questo vale tanto in generale come per ogni singolo campo — ciò che prima era dubbio diventa certo, ciò che prima appariva indubbio si fa sempre più problematico. La mobilità di principio e lo spostamento continuo dei nostri limiti fanno sì che l' intima essenza della nostra natura si possa esprimere nel seguente paradosso: noi abbiamo ovunque dei limiti — noi non abbiamo limiti. Di qui consegue anche un' altra cosa: la nostra coscienza del limite in quanto tale. Infatti solo chi è *al di là* di un limite ha coscienza della sua natura di limite. Chi sia nato e cresciuto in prigione potrà rendersi conto di essere stato in prigione solo

il giorno che uscito in libertà ne vedrà i muri dall' esterno.

In campo teoretico, ad es., la nostra esperienza immediata come la nostra facoltà di immaginazione, sono limitate a campi ben determinati. Per esempio noi non ci possiamo immaginare la velocità e la lentezza oltre determinati limiti: così non ci è dato d' avere una chiara immagine della velocità della luce o della lentezza con cui si forma la stalattite; non ci è possibile, vorrei dire, sentirci in questi punti. Allo stesso modo non riusciamo a immaginare una temperatura di 1000 gradi o lo zero assoluto, nè riusciamo a percepire otticamente i campi ultravioletto e infrarosso dello spettro solare. La nostra capacità di rappresentazione e la nostra conoscenza immediata non riescono a cogliere che una porzione della realtà e della sua infinita conoscibilità, porzione probabilmente sufficiente alle nostre esigenze pratiche. Tuttavia già il fatto di aver riconosciuto quei limiti dimostra che li possiamo in certo modo superare, che anzi li abbiamo superati di fatto: solo in quanto riflessione, speculazione e calcolo ci trasportano *al di là* del mondo che ci è dato, per così dire, in piena realtà sensibile, ce lo fanno riconoscere come mondo limitato, mondo di cui ora — standone fuori — vediamo i confini.

La vita concreta, immediata ha dei limiti sopra e sotto di sè; la coscienza però di questi limiti nasce dal fatto che la vita facendosi più astratta e più comprensiva sposta o supera il limite e lo ri-

conosce appunto per tale. La vita è perciò ad un tempo al di qua e al di là del limite e lo vede dall' interno e dal di fuori. E come il limite prende parte a questo essere al di qua e al di là, così l'atto unitario della vita ricomprende l' essere limitato e il superamento del limite, anche se questa verità pensata come unità sembri implicare una contraddizione logica.

Questo superamento di sè, questa « trascendenza » dello spirito, non si verifica solo nei singoli campi di cui si estenderebbero quantitativamente volta a volta i confini in modo da riconoscere da ogni posizione successiva la natura di limite della posizione precedente. Esso si verifica ovunque. Uno dei superamenti più grandiosi e che come nessun altro ha prodotto l' assoluta consapevolezza della nostra limitazione, fu dato dall' allargamento del mondo sensibile, operato dal canocchiale e dal microscopio.

Il mondo prima era determinato e limitato alla portata naturale dei sensi e si adattava armonicamente alla struttura umana.

Questa armonia fu spezzata dal momento che degli occhi artificiali permisero di vedere alla distanza di miliardi di chilometri e di scoprire la struttura ultima degli oggetti completamente sottratti alle dimensioni della nostra visione spaziale naturale. Riportiamo le parole di un chiarissimo biologo: « Un essere, i cui occhi vedessero come un telescopio, sarebbe totalmente diverso da noi. Egli avrebbe delle capacità tutt' affatto diverse per

valorizzare praticamente i dati del suo senso visivo; costruirebbe oggetti completamente diversi dai nostri; sopratutto avrebbe una vita infinitamente più lunga della nostra. Probabilmente anche la sua concezione del tempo sarebbe del tutto diversa. A renderci conto della disarmonia fra i rapporti spaziali, temporali di quei mondi e la nostra esistenza, basterà riflettere che non ci sarebbe neppure possibile correre su trampoli di mezzo chilometro di lunghezza. Ora, che si ingrandiscano gli organi dei sensi o quelli del movimento è in via di principio lo stesso. In entrambi i casi è spezzata la finalità naturale del nostro organismo ».

Noi abbiamo superato dunque in certe direzioni l' ambito del nostro essere naturale, infrangendo l'adattamento della nostra struttura fisiopsichica al mondo delle nostre rappresentazioni. Noi siamo ora circondati da un mondo che non è più a rigore il « nostro » mondo: nostro cioè di noi in quanto esseri unitari di determinata struttura. Se da questo *nuovo* mondo, conquistato da un superamento del nostro essere ci rivolgiamo a guardare il *nostro* mondo, lo vediamo infinitamente piccolo. Le relazioni spaziali e temporali di infinita grandezza che fungono ora per noi da limite, ci rivelano la natura di limite e l' infinita piccolezza del nostro mondo umano.

Lo stesso vale per l' umana conoscenza in genere. Se riteniamo infatti che il vero si venga formando attraverso la riduzione a conoscibile di vari contenuti attraverso categorie apriori, questi vari

contenuti sono costitutivi. Ora, sia che si ritenga che nulla può essere « dato » al nostro spirito che non rientri in quelle categorie, sia che si ritenga che sono le categorie stesse a determinare ciò che ci può essere dato, nulla ci garantisce che ciò che ci è dato — sensibile o metafisico — si esaurisca per intero nelle forme della nostra conoscenza. Allo stesso modo che non ogni contenuto rientra nelle forme dell' arte o della religione, così può essere benissimo che non ogni dato possa rientrare nelle categorie della conoscenza.

Senonchè già il fatto che noi in quanto conoscenti, si possa concepire la possibilità che le forme della nostra conoscenza non esauriscano per intero il mondo; il fatto che noi, sia pure in modo assolutamente problematico, si riesca a pensare un mondo che appunto non possiamo pensare, tutto questo è un superamento della vita dello spirito; lo spirito supera e spezza qui non il limite di un singolo campo ma il *suo* limite in senso assoluto ponendo nell' atto di questa autotrascendenza un nuovo limite immanente — lasciamo stare se effettivo o solo potenziale.

L' unilateralità dei grandi sistemi filosofici esprime inequivocabilmente il rapporto fra la molteplicità e complessità infinita del mondo e la limitatezza delle possibilità della nostra comprensione. Solo che la nostra consapevolezza di questa unilateralità e — intendiamoci bene — non di questa o quella unilateralità di fatto, ma dell' unilateralità fatale in via di principio, ci porta al superamento

dell' unilateralità stessa. Noi la neghiamo nel momento stesso che stando in essa la riconosciamo appunto come unilateralità.

Ed è questa possibilità di superamento che ci consola della nostra finitezza e ristrettezza che altrimenti ci porterebbero alla disperazione.

Il fatto di sapere *e* il nostro sapere *e* il nostro non sapere, e di sapere poi di questo sapere — e così via potenzialmente all' infinito — ecco il movimento infinito della vita dello spirito. Ogni barriera è qui superata: certo però solo in quanto posta e per ciò stesso superabile. In questo processo infinito di autotrascendenza lo spirito si manifesta come la vita in senso assoluto. In campo etico questo si esprime continuamente nell' idea che il compito morale dell' uomo consiste nel superamento di se stesso: sia nella forma individualistica: « L'uomo afferma la sua libertà solo in quanto si supera », sia in quella filosofica: « L' uomo è qualcosa che deve essere superato ». Anche questa proposizione da un punto di vista logico è un controsenso: chi supera sè stesso è a un tempo superante e superato. L' Io vincendo soggiace e vince soggiacendo. Ma il controsenso nasce solo in quanto si *solidificano* per così dire in uno schema logico le due posizioni antinomiche. Viceversa esso è l' effettivo processo unitario della vita morale che supera continuamente ogni posizione in una posizione volta a volta superiore. Il fatto che l' uomo supera se stesso significa che egli trascende i confini in cui si trova momentaneamente posto. Ci deve essere qual-

che cosa da superare, ma questo qualche cosa è lì solo per essere superato. Così, anche nel suo aspetto etico l'uomo ci appare come l'essere limite che non ha limite.

Questo accenno rapido e abbastanza superficiale ad un aspetto della vita che non richiede d'altronde un approfondimento maggiore ci apre la via alla concezione della vita che intendiamo qui lumeggiare.

Prendiamo le mosse da una breve riflessione sul *tempo.*

Il « *presente* » in tutto il rigore logico del suo concetto non va oltre l'assoluta inestensione dell'attimo. Esso non è tempo, allo stesso modo che il punto non è spazio. Esso indica semplicemente il punto d'incontro tra passato e futuro.

Questi soli sono grandezze temporali, cioè tempo. Siccome però il passato *non* è più, il futuro *non* è ancora, così è *reale* solo ed unico il presente.

Diremo dunque che la realtà non è nulla di temporale; i concetti temporali le sono applicabili solo quando, divenuti il presente, essi *non* sono più come passato e *non* sono ancora come futuro, quando cioè sono un *non essere.* Il tempo non è nella realtà e la realtà non è tempo. Ora, questa affermazione paradossale vale solo per la considerazione logica dell'oggetto. La vita subiettivamente vissuta non vuole adattarvisi; essa si *sente* — in barba ad ogni legittimazione logica — come una realtà estesa nel tempo. Ciò è espresso sufficientemente nel linguaggio comune il quale parlando di « pre-

sente » non intende mai la mera puntualità del suo significato logico; ma lo estende sempre a un po' di passato e un po' (meno) di futuro, di estensione assai varia a seconda che si tratti di un presente personale, psicologico o politico, culturale o storico naturale.

Osserviamo ora che la vita implica momento per momento il proprio passato in tutt' altro senso che un accadimento meccanico. Quest' ultimo infatti è indifferente rispetto al passato da cui è derivato: tant' è vero che lo stesso effetto può essere prodotto da una quantità di cause diverse. Il divenire invece di un organismo vivente è prodotto da un' infinità di elementi *individualizzati* sì che la serie causale estesa nel passato e che ha prodotto quella particolare individualità, non può assolutamente sostituirsi con nessuna altra.

Questa serie non scompare senza lasciare traccia nel suo prodotto come nella successione puramente meccanica che può risultare da mille componenti diverse.

Il compenetrarsi del passato nel presente è sopratutto chiaro là dove la vita si è fatta spirito, in due forme: primo, nell' *obiettività dei concetti*, che permangono costanti nel tempo e comprensivi di contenuti sempre nuovi; secondo, nella *memoria*. Nella memoria il passato non solo è causa del presente ma si *trasfonde* addirittura quasi immutato in questo presente.

Il ricordo (ciò che ricordiamo, il contenuto del ricordo) non vive in noi come qualcosa di extratemporale; la nostra coscienza lo localizza in un dato punto del passato. Esso quindi non è ridotto esclusivamente all' attimo presente in cui ricordiamo — come avverrebbe per una successione strettamente meccanico-causale — ma si estende dal presente ad un tratto del passato. E' vero che con ciò il passato non risorge come tale dalla sua tomba; tuttavia, poichè per noi il ricordo non è ciò che è presente, bensì ciò che già fu in passato, il « presente » del ricordo non è puntuale, istantaneo come quello di una esistenza meccanica, ma esteso, per così dire, all' indietro. Ricordando noi viviamo, oltre l' attimo presente, nel passato.

Lo stesso vale per il futuro. Il nostro rapporto col futuro non è espresso sufficientemente col semplice rilievo del *finalismo* della nostra natura. Secondo questo modo di vedere il « fine » sarebbe come un punto fisso, nettamente distinto dal presente. Viceversa anche qui decisivo è l' immediato vivere, l'estendersi nel futuro della volontà del pensiero presente.

Il presente della vita è un trascendere del presente stesso.

Ogni atto concreto di volontà dimostra che non esiste una soglia fra il presente e il futuro: altrimenti noi saremmo ad un tempo al di qua ed al di là di essa. Il concetto del « fine » non è che il coagulo, per così dire, intorno a un punto, della vita che in sè è movimento continuo. Coagulo che serve

bensì egregiamente alle esigenze del razionalismo e della pratica, ma che irrigidisce in sè il flusso continuo che nella vita temporale scorre fra *l' ora* e il *poi*, forma una barriera artificiale che ha al di qua l' attimo presente, al di là il fine, concepiti entrambi come punti rigidi e fissi.

La localizzazione e cristallizzazione del futuro e del passato scinde il processo vitale nelle tre posizioni logiche e grammaticali di passato, presente e futuro.

Con questo si chiarisce il concetto della continuità essenziale della vita, il suo estendersi immediato, ininterrotto al futuro ed al passato.

Il futuro rispetto a noi non è terra vergine, separata da un netto confine dal nostro presente: al contrario noi viviamo, per così dire, sempre in una zona di confine che comprende il presente ed il futuro.

Tutte le dottrine volontaristiche esprimono questo: l' esistenza spirituale vive *oltre* il suo presente, la sua vera realtà è solo il futuro.

Il desiderio, forse, si dirige ad un futuro lontano, non vissuto ancora e non vitale; ma la volontà, in quanto tale, supera la contrapposizione logica di presente e futuro.

Essa infatti ad ogni momento « si dirige a.. »; il presente come puntualità dell' attimo è insufficiente a esprimere questa direzione.

Che se poi si dice che la comprende *virtualmente* non si fa che coprire con una parola vaga qualcosa che non si sa comprendere.

La vita è — a differenza della realtà inorganica — realmente passato e futuro. E non solo in quanto vita dello spirito, ma in quanto vita animale che si riproduce e che cresce. Essa si supera continuamente; il suo « essere » presente è tutt' uno col « non essere ancora » del futuro.

Finchè si pretenda di distinguere con rigore concettuale il presente dal passato e dal futuro, il tempo sarà necessariamente irreale perchè reale è solo il presente, temporalmente inesteso, cioè non temporale.

La vita è quella particolare forma dell' essere per cui questa distinzione non vale.

I tempi le sono applicabili nella loro tripartizione logica di passato, presente e futuro solo in quanto la si scinda previamente secondo schemi puramente meccanici.

Così, con ogni probabilità in Kant l' idealità del tempo è strettamente collegata colla sua concezione meccanica del mondo.

Solo per la vita il tempo è reale. Tempo è la forma cosciente — forse astratta — di ciò che la vita in sè è di fatto, in una concretezza immediata che non si può spiegare ma solo vivere.

Tempo è la vita ove si prescinda dai contenuti particolari perchè solo la vita trascende nel passato e nel futuro il presente. La vita e solo la vita realizza l' estensione temporale, cioè, il tempo.

Posto — come è giusto e necessario — il concetto di presente, la vita esprime la trascendenza continua da questo presente. Questa trascendenza

della vita attuale verso qualcosa che non è la sua attualità, ma sempre in modo che solo in questo trascendere la vita, è la sua attualità, non è qualcosa che le si aggiunge contingentemente, bensì la essenza della vita stessa; la vita stessa in quanto si esprime come crescita, riproduzione, spirito.

E' la vita quella forma dell'essere che non limita la sua realtà all'attimo presente — riducendo ad irreale il passato ed il futuro — ma che afferma al contrario una sua particolare continuità al di là delle divisioni temporali, sì che il suo passato è attualmente nel suo presente, e questo a sua volta è attualmente nel suo futuro.

La vita si esprime in questa continua autotrascendenza in conseguenza di una antinomia. La nostra rappresentazione della vita è quella di un *fluire* continuo attraverso le generazioni delle varie specie. I portatori di questa vita però — non coloro che *hanno* ma coloro che *sono* la vita — sono degli *individui*, cioè degli esseri chiusi, nettamente separati l'uno dall'altro.

La vita fluendo attraverso — anzi, meglio — fluendo *come* questi individui, si individualizza in ognuno di essi, assume una forma determinata che si oppone in contorni ben definiti al resto del mondo. E' questo uno degli aspetti della problematicità della metafisica della vita: essa è flusso continuo

e illimitato ed è ad un tempo individualità limitata e limitante.

E non è solo nell' Individuo concepito come esistenza unitaria che la vita si irrigidisce cristallizzandosi intorno a un centro, ma in ogni contenuto concreto, in ogni obiettività, in ogni cosa che si presenti sotto una forma determinata. Ora, poichè il suo perenne fluire non può venire arrestato e annullato una volta per sempre, sorge la rappresentazione che esso trasborda di volta in volta oltre la forma organica o spirituale, in cui era sembrato per un momento irrigidirsi.

Un fluire continuo nel senso di Eraclito, senza dei punti fissi, non conterrebbe neppure dei confini: escluderebbe pertanto sia il trascendere sia il soggetto che trascende. Nel momento invece in cui si pone qualcosa come un centro unitario fisso, il fluire al di là dei suoi limiti non è più un movimento astratto senza soggetto, ma è un fluire connesso con quel centro. Il movimento « al di là » è pur sempre movimento di questo centro; il soggetto resta tale pur superando continuamente se stesso. La vita è ad un tempo fluire perenne e forma concreta — definita obiettivata in mille soggetti e contenuti; è l' illimitato per definizione e nello stesso tempo il limitato che supera continuamente la propria limitatezza.

Certo l' espressione di « autotrascendenza » di cui mi sono servito per caratterizzare questa forma costitutiva essenziale della vita è puramente simbolica e se ne potrebbe trovare forse una migliore.

Ma per quanto schematica e astratta, ciò che con essa si vuole esprimere è assolutamente essenziale; la trascendenza immanente della vita.

La conferma più evidente di quanto siamo venuti dicendo è data dalla autocoscienza che è il fenomeno primo e originario dello spirito nel suo aspetto di vitalità umana. L' « Io » nell' atto di porre se stesso come oggetto della propria conoscenza, ma ancor più nell' atto di giudicare se stesso come giudicherebbe di un terzo, si trascende continuamente: esso si supera continuamente pur restando continuamente identico a se stesso: esso è ad un tempo soggetto ed oggetto. Questa identità, che non è rigida identità sostanziale, si esprime senza interruzione nel processo spirituale dell' autocoscienza. Il quale si può estendere all' infinito: poichè io non solo so di sapere, ma so di questo sapere di sapere e così via.

Si è voluto riscontrare in questo un' impossibilità concettuale come se l' Io eternamente a caccia di se stesso non riuscisse mai ad afferrarsi. L' impossibilità scompare quando si concepisca la trascendenza come il fenomeno originario della vita, fenomeno che nell' autocoscienza si esprime sciolto da ogni contenuto, in forma assoluta. Ogni atto di coscienza si pone come l' assoluto rispetto alla relatività della coscienza precedente; un attimo dopo, quell' assoluto è già realizzato dall' atto successivo di coscienza. In questo processo l' unico vero assoluto è la trascendenza della vita: essa risolve in

sè ed elimina la contrapposizione di assoluto e relativo.

Ed è ancora qui che si risolvono le antinomie sentite ab aeterno nella vita: essa che è a un tempo variabile e invariabile, fissa e mobile, formata e informe, libera e vincolata, soggettività estrema e obiettività che sovrasta le cose e se stessa. Tutte queste contraddizioni esprimono tutte la stessa verità: che la vita è per essenza un continuo trascendersi, un continuo porre confini nell' atto stesso di superarli.

La trascendenza che in campo teoretico si esprime nella coscienza, in campo etico si esprime nella volontà. In ogni atto concreto di volontà si riscontrano una quantità di posizioni della volontà finchè interviene una volontà superiore definitiva che trascende le altre e determina l' atto. Non sono quelle volontà di passaggio — di cui tra l' altro non ci sentiamo responsabili — ma è questa volontà definitiva che esprime la nostra libertà e fonda la nostra responsabilità. Anche qui è pur sempre la stessa identica volontà che si pone prima provvisoriamente per poi trascendersi, come nella coscienza era lo stesso identico « Io » che si poneva come soggetto e come oggetto. Ed anche qui il processo, anzi il progresso della volontà può estendersi all' infinito. Spesso infatti arrestata la volontà ad un certo punto e presa una decisione, noi sentiamo che quella non è in fondo la nostra vera volontà, che quella decisione potrebbe, anzi dovrebbe in fondo essere diversa. Ognuno di noi conosce per esperienza quell' inquietudine che suole prendere

quando abbiamo preso in concreto una decisione che sentiamo non essere in fondo derivata dalla nostra vera volontà. Con ogni probabilità molte delle difficoltà del problema del libero arbitrio nascono per il fatto di avere irrigidito in posizioni sostanziali definitive quelli che non sono che punti di passaggio di questo movimento della volontà. E' anche vero che logicamente e discorsivamente era quasi impossibile fare altrimenti. In tale caso quei punti appaiono come stadi definitivi chiusi, fra i quali è possibile solo un rapporto meccanico.

Sarebbe invece tutto diverso se si riconoscesse in quel processo la forma originaria ed essenziale della vita; l'autotrascendenza.

Tra forma e continuità intese come espressioni ultime del mondo c'è una profonda antinomia. Forma equivale a limite, differenziazione, organizzazione intorno ad un centro reale o ideale in cui fluiscono e si solidificano i mille contenuti della vita.

La continuità invece intesa in senso assoluto — come rappresentazione estensiva dell'unità dell'essere — non tollera simili centri; nè val parlare di un continuo infrangersi di queste forme; se esse dovessero infatti spezzarsi non avrebbero neppure potuto sorgere. Questo è tanto vero che Spinoza dopo avere posto un Essere assolutamente unitario non ha potuto darne nessuna determinazione positiva.

D'altro lato la forma non può mutare: essa è l'eterno invariabile. La forma di un triangolo ot-

tuso è eternamente uguale. Io posso bensì modificare la posizione dei lati e trasformare il triangolo ottuso in un triangolo acuto: ma in qualsiasi istante di questa trasformazione la forma è *una*, assolutamente fissa e totalmente diversa da ogni altra.

Quando noi diciamo il triangolo *si è* trasformato, estendiamo antropomorficamente al triangolo quello che è retaggio esclusivo della nostra esperienza vitale. Forma è individualità. Essa può ripetersi in infiniti contenuti concreti: ma come forma pura essa è *una*. Due forme uguali non sono pensabili come non è pensabile che due e due facciano quattro in due modi diversi. La verità ideale che due e due fan quattro è data una sola volta anche se essa può poi realizzarsi in un' infinità di contenuti concreti.

La forma, questa vera unicità metafisica, individualizza il suo contenuto concreto. Essa lo identifica, lo stacca dalla continuità fluente, gli dà un significato proprio; in questo modo limitandolo lo pone come antinomico rispetto all' eterno fluire dell' Essere.

Ma poichè la vita in ogni sua espressione — come cosmo, come genere, come individuo — è questo eterno fluire, essa si oppone continuamente alla forma: nasce di qui l' eterna lotta, per lo più invisibile e sotterranea, ma spesso palese ed evidente fra il progresso della vita e l' immobilità rigida dei singoli stadi di cultura: di qui infine la trasformazione continua della cultura.

Non basta: l'individualità sembra volersi, meglio, *doversi* sottrarre alla continuità della vita. Empiricamente questo si esprime nel fatto che l'espressione più alta dell'individualità — l'uomo di genio — non ha di solito prole, od ha una prole scadente.

Anche la donna emancipata, la donna cioè la cui individualità aspira ad affermarsi come tale, fuori dall'ambito del genere, è di solito poco feconda. Del resto l'uomo dalla personalità forte (cioè fortemente individualizzata) esprime in mille atteggiamenti la riluttanza alla propria funzione, all'essere semplicemente un'onda della vita che scorre fragorosa in lui. E questo non è affatto una presuntuosa supervalutazione della propria personalità, una smania di staccarsi dalla massa, ma l'espressione istintiva del contrasto fatale fra forma e vita, continuità e individualità. Non è la propria unicità che qui conta ma l'essere in sè e per sè della forma nel suo contrasto con il fluire eterno della vita.

Eppure l'individualità vive ovunque e la vita è per ogni dove individuale. Si potrebbe pensare che si tratti di un'antinomia puramente concettuale, nascente dalla proiezione della realtà immediata e vissuta su un piano di intellettualità, ove la realtà si scinderebbe in una pluralità di elementi rigidi e contradittori che invano l'intelletto — in quanto analitico e incapace di sintesi pura — cercherebbe poi di ricomporre e riconciliare.

Non è così: la dualità, il contrasto, sta veramente al fondo della vita, solo che vi sta come avvolto nell' unità più profonda della vita stessa, sì che è solo a sprazzi e solo in certe posizioni spirituali che si manifesta alla coscienza. E' a questo punto che l' intelletto riesce a coglierla: esso naturalmente non può che riproiettarla appunto come antinomia al fondo della vita. Qui si verifica quello che l' intelletto può solo definire come superamento delle dualità nell' unità ma che in sè è un' altra cosa al di là di unità e dualità: per l' appunto l' essenza della vita come trascendenza di se stessa.

Noi non siamo distinti in vita e forma, noi non viviamo parte nella continuità, parte nell' individualità; no, l' essenza della vita è proprio in quella funzione unitaria che io ho potuto caratterizzare solo come autotrascendenza. Essa realizza immediatamente e in un atto unitario quello che poi nel sentimento, nel concetto, nel destino si scinde in flusso vitale continuo e forma individuale delimitata.

Se si vuole chiamare semplicemente vita il primo aspetto di questo dualismo e forma individuale il suo opposto si faccia pure; allora è però necessario introdurre un nuovo concetto della vita, un concetto assoluto che ricomprenda in sè il primo. Come c' è infatti un supremo concetto del Bene, che racchiude in sè e il Bene e il Male intesi in senso relativo, e come c' è un supremo concetto del Bello superiore ad ogni contrapposizione relativa di Bello e di Brutto, così c' è una Vita in senso assoluto che ricomprende in sè la vita nel suo aspetto

relativo di contrapposto alla forma e la forma stessa.

L'autotrascendenza appare come l'atto unitario che pone e supera ad un tempo ogni barriera, l'assoluto che rende comprensibile ad un tempo la scissione nei due elementi originari e contrapposti di continuità e forma.

La « Volontà di Vita » di Schopenhauer e la « Volontà di potenza » di Nietzsche non sono che espressioni concrete di questa idea. Solo che Schopenhauer sente più profondamente l'illimitata continuità della vita, Nietzsche l'individualità definita della forma. Se è sfuggita loro la cosa più importante, e cioè che la vita è appunto l'*unità* dell'una cosa e dell'altra, ciò è dipeso dal fatto che hanno limitato l'autotrascendenza al campo della volontà. Essa vale invece per tutte le espressioni della vita.

La vita si lascia dunque esprimere nelle due seguenti proposizioni complementari: essa è « *più vita* », ed è « *più che vita* ». Questo « più » non si aggiunge alla vita come un elemento accidentale si può aggiungere a qualcosa di già finito in sè e qualitativamente stabile; al contrario vita è il processo che in ogni sua posizione — anche la più infima — attrae a sè qualcosa per trasformarlo in vita. La vita, qualunque sia il suo valore assoluto, esiste solo in quanto è « più vita »; finchè la vita è essa crea vita; infatti anche l'auto-conservazione fisiologica è continua creazione di nuova vita.

Così facendo la vita non esplica una funzione

che si ponga accanto ad altre: no, la vita è vita solo in quanto fa così. Anche la Morte — che, come vedremo, inerisce necessariamente alla vita — non è altro che un' espressione di questo autotrascendersi della vita.

La vita in ogni sua espressione concreta tende contemporaneamente all'assoluto facendosi più vita e al Nulla; essa è contemporaneamente, unitariamente, nello stesso atto Vita che si conserva e si esalta e vita che si annienta. Anche qui è il concetto sopra chiarito di Vita in senso assoluto — « Più vita » — che ricomprende in sè il più e il meno della Vita. Lo stretto rapporto che si è avvertito ab aeterno fra morte e generazione, come di due forme affini, trova qui una delle sue giustificazioni metafisiche.

L' uno e l' altra sono vita soggettiva e la trascendono rispettivamente verso l' alto e verso il basso. La vita che esse trascendono, non è concepibile senza di loro. Trascendenza verso l' alto nella generazione e nella crescita, verso il basso nell' invecchiamento e nella morte; queste non sono contingenze della vita, è l' essenza della vita che si esprime in questo superamento.

Forse l'idea dell'immortalità non significa altro che il presentimento oscuro, racchiuso in un solo enorme simbolo, di questa eterna trascendenza della vita.

La difficoltà che inerisce alla rappresentazione della vita come « vita » e « più che vita », è puramente logica. Volendo esprimere concettualmente

il carattere unitario della vita non ci resta altro che scinderla in due parti, opporle l'un l'altra e tentare di ricomporle in una sintesi unitaria: senonchè operata la scissione e solidificati gli elementi scissi nella loro opposizione dialettica, la sintesi successiva appare logicamente contraddittoria. Essa viene vissuta come sintesi immediatamente; ma la sua descrizione come Unità di posizione del limite e del suo superamento di individualità e di trascendenza oltre la sfera individuale, non ne è che un'immagine approssimata. Così facendo si spezza l'unità della vita. Logicamente la vita non può esprimersi che come contrapposizione di quantità e qualità e di ciò che è al di là di questa quantità e qualità: ma vitalmente, cioè in sè, la vita è l'unità effettiva reale di quella contrapposizione.

La vita spirituale non può esprimersi che in forme: parole, azioni, contenuti insomma in cui l'energia spirituale si attua di volta in volta. Queste forme nell'attimo stesso che nascono hanno un significato loro proprio, una loro solidità e logicità interiore. Esse si oppongono pertanto alla vita che le ha prodotte e che in quanto fluire eterno le supera non solo in quanto forme concrete e particolari, ma in quanto forme. Questo contrasto essenziale esclude in via assoluta che la vita possa adeguarsi ad una forma. Essa deve trascendere ogni forma ponendone un'altra e trascendere questa a sua volta in un processo senza fine.

La vita esige la forma, ma esige più che la forma. La contradizione della vita è appunto que-

sta: di esprimersi solo nella forma ma di non potersi esaurire nella forma. Essa spezza fatalmente ogni forma.

La contradizione, è vero, vale solo per la riflessione logica, per la quale ogni singola forma si pone come un' entità valida in sè, definita, reale; ogni forma si stacca con ciò da tutte le altre e tutte si oppongono a ciò che è movimento, fluire, trascendere. La vita invece, non nella riflessione logica, ma in sè come vita, è l' unità — logicamente inafferrabile — di forma e trascendenza. Ogni nostro pensiero, ogni nostra volontà sono contenuti ben determinati, sono entità logiche definite o definibili, realizzate in questo preciso momento e in questa forma; eppure vitalmente noi sentiamo che c' è ancora dell' altro: l' ineffabile, l' indefinibile. Nella vita come tale noi sentiamo ad ogni passo che essa è più che i suoi contenuti momentanei e la loro somma, che essa li trascende, li contempla come dal di fuori. Noi siamo in questo contenuto e ne siamo ad un tempo fuori: nell' atto che poniamo questo contenuto nella forma della Vita e nell' attimo stesso lo trascendiamo.

Abbiamo così indicato come la Vita sia non solo « più vita » ma « più che vita ».

Questo avviene ogniqualvolta noi « creiamo » qualcosa, non solo nel senso specifico di una rara forza individuale ma in ogni nostra rappresentazione. Qualsiasi rappresentazione crea infatti un contenuto che ha un senso proprio, una connessione logica, una validità direttiva indipendente dalla

vita che la crea. Questa indipendenza del prodotto non esclude la sua provenienza esclusiva dalla forza creatrice della vita individuale, allo stesso modo che il figlio proviene dal padre.

La creazione di un essere indipendente completamente sciolto dal suo autore è immanente alla vita sia sul piano fisiologico che su quello dello spirito.

Le nostre rappresentazioni come la nostra conoscenza, i nostri valori, i nostri giudizi con tutto il loro significato, la loro obiettività ed efficacia storica, sono completamente indipendenti e al di là della vita creatrice: e questa è appunto la caratteristica della vita.

Così come la vita, trascendendo oltre la sua forma attuale — ma sempre sul piano della vita — si fa « più vita », così essa trascendendo — su un piano che non è più di vita ma di contenuti logicamente autonomi — si fa « più che vita ». La prima forma di trascendenza costituisce l' essenza della vita in sè; la seconda l' essenza della Vita dello Spirito.

La vita in sostanza non è solo vita, ma nella sua accezione di vita assoluta ricomprende la contrapposizione fra vita in senso relativo e contenuto non di vita.

La vita spirituale è per definizione ciò che crea qualche cosa che è autonomo ed ha un significato per sè. Questo stacco tra la vita ed il suo prodotto, questo opporsi della vita a se stessa appare contradittorio solo per chi ponga una barriera fra

la vita al suo interno ed al suo esterno, come se fossero due unità diverse e staccate e non un moto continuo la cui unità eternamente attuale viene artificialmente scissa in due elementi opposti dal simbolismo spaziale del nostro intelletto.

La vita è l' eterno trascendere del soggetto nell' alterità, è l' eterno creare l' alterità. Questa alterità non si subiettivizza affatto, ma rimane come alterità, come « più che vita ». L' assolutezza di questa sua indipendenza e l' immagine quindi di una trascendenza concreta viene gravemente compromessa nella concezione fondamentale dell'idealismo; il mondo è la mia rappresentazione. No. E' proprio l' assolutezza di questa alterità, che dà la chiave della vita.

Il dualismo non solo non contraddice all' unità della vita ma è anzi la formula di questa unità. La vita nel suo aspetto di Volontà ha espresso questo in forma suprema nella preghiera: Signore sia fatta la tua volontà, non la mia.

Logicamente sembra assurdo che io voglia qualcosa che voglio contemporaneamente che non avvenga. Questa apparenza di assurdità scompare tosto che si ponga mente che anche qui la vita — analogamente a quanto fa nel suo aspetto teorico e creatore — ha trasceso se stessa affermandosi in una nuova forma autonoma: purtuttavia essa è rimasta in se stessa di modo che vive la volontà affermata in quella forma, come volontà propria.

Perciò è indifferente che la sua espressione più bassa (la *mia* volontà) concordi o meno con l' e-

spressione più alta (la *sua* volontà, che è pur sempre volontà mia perchè io la voglio).

In questo processo che è trascendente fin da principio e che pone la volontà dell' oggetto trascendente cui è diretto come volontà propria, la trascendenza si rivela nel modo più evidente come l' essenza immanente della vita.

Credo di poter così caratterizzare un aspetto fondamentale della moderna visione del mondo.

L'uomo ha sempre avuto coscienza di una serie di valori e di realtà che non rientrano per intero nell' ambito apparentemente ben circoscritto che egli sente spazialmente attraverso la sua propria essenza di individuo. Egli esprime questa coscienza, in un primo tempo, ancorando tutti quei contenuti a un « al di là » separato dall'« al di qua » e che influisce su questo al di qua non si sa bene come. Contro questa concezione ingenua si oppone l' illuminismo critico che non riconosce alcun al di là del soggetto, localizza tutto all' interno dell' immediatezza del soggetto e dichiara illusorio tutto ciò che sembra ciononostante persistere in un al di là indipendente.

E' questo il primo passo della grande tendenza spirituale per far rientrare, mediante un enorme rivolgimento, nella vita tutto quello che sembrava posto al di là della vita, in una posizione autonoma ed indipendente. Ma siccome la vita viene concepita qui come immanenza assoluta, tutto si riduce ad una subiettivazione, sia pure assai differenziata al suo interno. L' al di là, come tale, viene negato.

E non ci si accorge che la delimitazione di un soggetto, di un al di qua in cui la vita si esprimesse ed esaurisse, è possibile solo dall' esterno, dall' al di là.

Si è qui cercato di comprendere la vita come ciò che supera continuamente il limite dell' al di là, e che ha la sua essenza in questo superamento.

Si è tentato cioè di definire la vita come trascendenza; essa afferma la concretezza delle sue forme individuali solo per trascenderle in un eterno fluire. E' essenza della Vita di essere « più Vita » e « più che Vita ».

Nessuno sa meglio di noi quante difficoltà si oppongono alla comprensione logica di una simile concezione: ciononostante e pur pienamente consapevoli dei pericoli logici non si è esitato a formulare quanto sopra perchè con ogni probabilità in questo campo non è alla logica che spetta l' ultima parola.

E' questo infatti il campo in cui anche la logica affonda le sue radici metafisiche.

Capitolo II.

VITA E IDEA [1]

Con il termine di « mondo », inteso nel senso più ampio, la coscienza popolare ritiene di pensare la totalità di tutte le cose e di tutti gli accadimenti reali, comprensibili o no. In verità essa pensa qualcosa di più. Quand'anche infatti ci fossero dati tutti gli infiniti contenuti del mondo, noi avremmo sempre *un contenuto* e poi *un altro* e *un altro* ancora. Il fatto che essi formino tutti insieme « *un mondo* », dipende da qualcosa che si aggiunge all'essere puro e semplice dei contenuti: una forma in cui quelli sono ricompresi. Solo lo spirito è capace di ridurre ad unità la molteplicità infinita dei contenuti avviluppandoli in una rete che egli

(1) I capitoli secondo, terzo e quarto sono già apparsi nel « Logos ». Il secondo capitolo è stato semplicemente ampliato, gli altri due sono rifacimenti veri e propri. Ma la loro caratteristica principale — che non poteva apparire nella pubblicazione precedente — è quella di dipendere dal concetto metafisico di vita, chiarito nel primo capitolo.

stesso ha intessuto. Quando parliamo di mondo, intendiamo un complesso di cui possediamo di fatto soltanto una minima parte: ciò è possibile solo in quanto si sia in possesso di una formula che permette di aggiungere l' ignoto al noto in modo che l' uno e l' altro uniti costituiscano l' unità di *un* mondo.

Mondo dunque nel pieno senso della parola è una somma di contenuti che lo spirito ha dissolto dalla limitatezza finita di ciascuno di essi, ricomprendendoli in un complesso unitario, in una forma ricomprensiva del noto e dell' ignoto. Ma non basta. Non è sufficiente dire: tutto questo è una unità epperò un mondo, poichè il concetto di unità è puramente astratto ed impotente. Esso si realizza solo in quanto indichi una *determinata* unità, un principio specifico, una legge differenziata in qualche modo, un ritmo o un colore particolare delle singole realtà. Il mondo inteso in senso popolare è determinato con ogni probabilità, da tutta una serie di siffatti principi unificatori costitutivi: lo spazio, il tempo, il principio di azione e reazione, il principio di causa, l' idea di una creazione da parte di un creatore divino ecc. Se questi principi non operassero come degli schemi universalmente validi, ricomprensivi di tutta la realtà, noi avremmo un' infinità di cose singole, non un mondo. Le concezioni filosofiche sorgono in quanto concentrano in concetti supremi unificatori la sensazione ancora vaga dell' unità. Con simili concetti, (ad esempio dell' essere o del divenire, della materia o dello

spirito, dell' armonia o del dualismo perenne, dello scopo o della divinità, e molti altri) i filosofi operano nella realtà, nota ed ignota, organizzando — sulla base di un simile concetto universale, per quanto derivato da esperienze singole — la semplice somma degli accadimenti reali nell' unità di un mondo.

Non è vero che l' unilateralità dei principî dei filosofi faccia violenza al mondo. Il mondo sorge solo sulla base di simili principi, anche se il principio singolo è naturalmente insufficiente, contraddittorio, troppo stretto per tutto il reale. In tal caso esso non è capace di creare un mondo. Esiste allora un principio migliore. Il principio infatti con cui ogni singolo pensatore unifica il mondo, dipende evidentemente dal suo carattere, dal suo essere, dal suo pensiero. Ma senza simili principi unilaterali nessun mondo sarebbe possibile. I filosofi non fanno altro che esprimere in una forma concettuale più decisa anche se perciò più unilaterale, ciò che fa ciascuno quando parla di un mondo.

Esiste un altro tipo di unificazione concettuale. Mediante concetti ricomprensivi delle forme di attività dello spirito e tanto ampli da riuscire a ridurre mediante la loro capacità formativa l' infinità di possibili contenuti a un mondo unitario di determinato carattere.

Si tratta in primo luogo delle grandi funzioni dello spirito nelle quali egli riduce la totalità dei contenuti a *un mondo* sottoposto a un inequivocabile principio unitario: il mondo dell' arte, della

conoscenza, della religione, della valutazione in genere. Da un punto di vista puramente ideale, nessun contenuto può sottrarsi alle categorie del conoscere o a quelle dell' arte, o alla valutazione religiosa. Questi mondi sussistono uno accanto all' altro, senza contatti e senza mescolanze, capace ciascuno di esaurire in sè tutti i contenuti, anche se di fatto ci possono essere delle invasioni da un campo nell' altro. Ciascuno di questi mondi ha una propria logica in cui è spazio sufficiente per la diversità e la contraddizione, ma che vincola lo spirito creatore alla sua validità obiettiva. Il significato ed il valore di questi mondi sono completamente indipendenti dal fatto che degli individui li comprendano e li realizzino spiritualmente. L' atto compiuto o l' atteggiamento di santità, il sistema o l' imperativo hanno una consistenza interiore autonoma per cui stanno per loro conto, staccati tanto dalla vita spirituale che li ha prodotti, come da quella su cui si riflettono.

La materia del mondo non possiamo coglierla nella sua purezza, poichè cogliere o comprendere significa già sistemarla in una delle grandi categorie costitutive del mondo. Se ad esempio ci rappresentiamo un colore — ad es. l' azzurro — esso non è altro che un elemento del mondo reale sensibile; quel mondo che è il teatro della nostra vita pratica. Sul piano concettuale di una conoscenza pura l' azzurro ha già un significato diverso: esso significa allora una determinata oscillazione dell' etere, o un determinato luogo dello spettro so-

lare o una determinata reazione psichica o fisiologica. Altro ancora è il suo significato come elemento del mondo soggettivo dei sentimenti, nella sensazione soggettiva lirica di fronte all' azzurro del cielo o all'azzurro degli occhi dell'amata. Totalmente diverso è il significato in quello stesso azzurro in campo religioso, quando appaia come il colore del mantello della Madonna o in genere come simbolo di un mondo mistico. Questo contenuto identico e pur sempre diverso, elemento a un tempo di mondi molteplici non è certo una « cosa in sè », nel senso kantiano; esso non è nulla di trascendente che si manifesti fenomenicamente nella conoscenza o nella valutazione, nel sentimento religioso o nell' espressione artistica. Ognuno di questi campi lo contiene infatti totalmente, non si limita a ridarne una parte deducendola da una sua esistenza autonoma. I contenuti hanno un' esistenza sui generis. Essi non sono reali poichè lo diventano solo successivamente; non sono una semplice astrazione ricavata dalle loro molteplici categorizzazioni, poichè non sono qualcosa di incompleto come il concetto astratto di fronte alla cosa concreta; non hanno l' essere metafisico delle idee di Platone, perchè, per quanto queste ultime s' avvicinino ai contenuti non hanno la purezza concettuale di questi. L' idea di Platone infatti è di natura logico-intellettualistica e però unilaterale. La forma logica è qui spacciata come la forma in senso assoluto anteriore ad ogni specificazione. I contenuti del mondo si comportano allo stesso modo che un fram-

mento di materia fisica il quale può apparire in mille forme diverse, ma non può esistere che in una forma, dimodochè il concetto del suo essere puro, libero da ogni forma si giustifica bensì logicamente, ma è un'astrazione che non si può pensare.

E' proprio per la loro capacità originaria di comprendere tutta quanta la materia che tanto il reale, che la creazione artistica, che la conoscenza teoretica sono « *un mondo* ». Dal punto di vista dello spirito umano, se mondo significa la connessione di tutti i dati possibili organizzati unitariamente da un unico principio, non esiste soltanto un solo mondo. Il concetto di mondo implica necessariamente quello di continuità; ciò che non si connette, ciò che non fa parte mediatamente o immediatamente di un « continuo », non fa parte di un mondo. Quando si dice che c'è un solo mondo, si intende indicare il teatro del nostro interesse pratico. La miseria della vita umana fa infatti sì che tutto quello che trascende il mondo pratico, cioè a dire contenuti artistici, religiosi o puramente teoretici, appare come una singolarità più o meno isolata. Per la maggiore parte degli uomini il mondo così detto reale, è il mondo in senso assoluto. La prevalenza dell'elemento pratico oscura l'esistenza di altri mondi diversi da quello reale.

Storicamente, all'interno di ognuno di quei mondi le cose stanno diversamente. Non esiste una

conoscenza assoluta, nè un' arte assoluta, nè una religione assoluta. Alla generalizzazione assoluta di questi concetti non corrisponde alcuna rappresentazione concreta; la realizzazione assoluta giace per così dire nell' infinito. Per questo non si può per esempio definire un' arte in senso assoluto. Definibile è soltanto l' arte storica, cioè a dire un' arte determinata nella sua tecnica, nei suoi mezzi di espressione, nelle particolarità del suo stile. Ora una simile arte non può evidentemente esaurire la infinità dei contenuti del mondo. Allo stesso modo che non ogni sentimento può essere espresso in qualsiasi stile lirico, così non ogni forma artistica può esprimere ogni contenuto. La massima proclamata dal naturalismo artistico che non esiste contenuto che l' arte non possa fare suo, è frutto di megalomania artistica. Si confonde l' arte in senso assoluto, come principio costitutivo di un mondo, con l' arte in senso relativo, realizzazione storica. I mezzi artistici di Giotto o di Botticelli, non sarebbero stati capaci di esprimere le impressioni coloristiche di un Degas. Senonchè il processo di estensione progressiva è infinito, di modo che l' arte è capace idealmente di formare un mondo completo, anche se in concreto essa non può realizzare questa possibilità che in modo frammentario. Lo stesso avviene per il mondo religioso. Si è tentato più volte di costruire il complesso delle cose della vita in un mondo religioso privo di lacune; non ci si è mai riusciti. Rimane sempre una porzione di materia che non rientra nelle categorie religiose, per quan-

to sia indiscutibile che anche quei contenuti che le religioni storiche non sono state capaci di esaurire si lascerebbero esprimere religiosamente; per quanto certo sia dunque l' esistenza ideale di un mondo religioso. Del resto si verifica lo stesso per il mondo reale.

Vi sono alcuni contenuti del mondo (naturalmente non bisogna intendere mondo già da principio come mondo reale, ma come forma assolutamente generale di cui la realtà è soltanto una determinazione) che hanno un significato in campo artistico ove s' adeguano ad una logica particolare, mentre sfuggono alla categoria della realtà. Naturalmente anche le opere d' arte come le concezioni religiose possono venire considerate come realtà, cioè come porzioni del mondo reale; ma secondo il loro significato esse appartengono a un loro proprio mondo unitario. Questi mondi scontano la loro completezza ideale con la loro frammentarietà reale. Essi, nella vita storica, appaiono sempre frammentariamente e non sono in grado di esaurire la totalità dei contenuti possibili. Se questo accade invece in misura maggiore per la realtà, ciò dipende dalla sua stretta connessione con la pratica esteriore della vita, per cui le diversità individuali, le unilateralità, le conformazioni casuali sono meno ampie che non altrove.

Ora, anche se si ritengono casuali non soltanto le espressioni concrete e storiche dell' arte, della religione ecc. ma anche i principi unitari costitutivi che sarebbero pure da attribuirsi all'evoluzione sto-

rica dell' umanità, nella loro generalità più ampia e idealità meta-singolare; anche se si ammette che è puro caso e puro prodotto della nostra organizzazione spirituale il fatto che esistano quelle categorie (si è detto, per esempio, che la categoria dell' arte appartiene a una certa epoca della storia dell' umanità, epoca che sta per finire) la tesi da noi sostenuta non è per nulla compromessa. Non si tratta infatti di determinare se quei mondi esistano idealmente in modo necessario o no e se essi siano coordinati al mondo della realtà. Però, se si afferma la loro casualità, bisogna ammettere necessariamente anche la casualità della realtà. Anche la categoria del reale non può dimostrarsi assolutamente necessaria. Si danno effettivamente degli uomini sognatori, estranei alla realtà, per cui i contenuti dell' essere ondeggiano vaghi; essi non sono capaci di comprendere il concetto di realtà. Per quanto ciò non avvenga in forma assoluta, è pur sempre una prova sufficiente che la realtà non è qualcosa di assoluto di fronte alla quale gli altri mondi sarebbero qualcosa di relativo, di casuale, di subiettivo, ma che tutti questi mondi si trovano su uno stesso piano, sia poi che lo si voglia considerare obiettivo o storicamente condizionato.

Rispetto a questi mondi totali che ci circondano idealmente e che noi con la nostra produttività spirituale sembriamo piuttosto scoprire che non creare, la vita individuale si trova in un rapporto caratteristico. Ogni atto di coscienza appartiene per contenuto e significato a uno di questi

mondi. Essi sono come dei piani variamente disposti attraverso cui la vita si libra, impadronendosi ora di una porzione dell' uno, ora di una porzione dell' altro. Ogni nostro pensiero è accompagnato dal sentimento più o meno chiaro di appartenenza a un mondo. Anche l' elemento fantastico, paradossale, subiettivo, è isolato solo in senso relativo. Se si fa più attenzione si vede come esso pure appartiene a un complesso unitario, anche se espresso al momento da un solo elemento. Tutti i nostri contenuti spirituali, attivi o passivi, sono frammenti di mondi, ciascuno dei quali richiama una totalità di contenuti. Per quanto riguarda la comprensione teoretica del mondo reale, questo sentimento è presente a tutti: noi sappiamo tutti che il nostro sapere è frammentario. Lo stesso avviene nel campo etico: noi sappiamo tutti quale piccola parte della realtà etica rappresenti non dico la nostra azione, ma il nostro senso del dovere. In questi casi la frammentarietà del contenuto della nostra vita è rivelata in modo assolutamente evidente dall' esigenza stessa di superarlo. Ma la stessa frammentarietà sussiste in ogni campo, anche se meno evidente. Ogni contenuto concreto è un frammento di un complesso unitario, tratto da questo dalla vita che irrompe in quei mondi trascendenti. Solo così la frammentarietà della vita acquista un significato universale al di là della semplice contemplazione elegiaca. Noi trascorriamo continuamente attraverso molteplici piani, di cui ciascuno esprime la totalità del mondo in una for-

mula particolare. La nostra vita coglie in ciascuno di questi un frammento.

Altro è l' aspetto delle cose quando si guardino non più da questi piani totalitarî ultravitali ma dalla vita stessa. Dal punto di vista della vita non ha più senso di parlare di una appartenenza dei suoi contenuti a dei mondi autonomi staccati. Questa appartenenza appare come il ritaglio successivo e la giustapposizione di frammenti che in quanto vissuti non sono affatto discontinui e separati l' un dall' altro. All' interno del processo dinamico della vita, i contenuti si collegano come le onde di una corrente. E' sempre la stessa vita una e identica, che li esprime da sè come palpiti inseparabili e indistinguibili.

Abbiamo fin qui considerato i mondi ideali come fenomeni dati, senza preoccuparci del processo genetico e della unità storico-psicologica in cui essi, malgrado tutta la loro lontananza dalla vita e dalla realtà, si concatenano alla vita. E' questo il problema delle pagine seguenti. Intanto non si può misconoscere che quei mondi provengono dalla vita vissuta dell' umanità. Essi appaiono in questa immediatamente, sia pure in forma tutta diversa e per così dire embrionale, con altri nomi e determinati da cause casuali ed empiriche. Meglio ancora: sul piano della vita si esprime lo stesso processo che s' adagia poi sul piano dell' idea. Sono in primo luogo prodotti della vita, come tutte le

altre manifestazioni, coordinate al suo flusso continuo cui servono. Se non che avviene di colpo un capovolgimento totale per cui sorge il regno dell'idea: le forme e le funzioni che la vita ha espresso da se stesse in forza della sua dinamicità, diventano autonome e definitive al punto da asservire la vita, da vincolarne i contenuti in modo che ora la vita acquista valore e significato solo adattandosi ad essi, mentre precedentemente acquistavano essi valore e significato in quanto prodotti dalla vita. Le grandi categorie spirituali influiscono sulla vita anche quando sono ancora sul suo piano. Tuttavia allora esse conservano qualcosa di passivo. Esse cedono per così dire; si sottomettono poichè si adattano alle esigenze della vita. Produttive esse diventano solo quando è avvenuto quel capovolgimento totale. Allora sono esse le dominatrici. Esse assumono la vita in sè e la costringono in certe forme. In campo storico ciò si esprime nel fenomeno per cui con una « metabasis eis allo genos », dal conoscere, che ambisce solo scopi pratici, nasce la scienza, da alcuni elementi teleologico-vitali nascono l'arte, la religione, il diritto, ecc. E' naturalmente impossibile di perseguire questo processo in tutti i suoi aspetti, di scoprire ovunque il punto del capovolgimento del significato vitale in quello ideale. Noi vogliamo soltanto determinarne il principio e il senso interno e caratterizzarne gli stadi nella loro contrapposizione pura, prescindendo dalle mescolanze in cui il processo si realizza storicamente.

Ma è indispensabile, prima di procedere, chiarire la struttura essenziale del principio di finalità all' interno della vita.

Quando dico che alcune funzioni originate dalla vita diventano centri autonomi cui la vita si subordina, questo potrebbe apparire facilmente come il riprodursi di un rapporto tipico per cui ciò che prima era mezzo per uno scopo, diventa psicologicamente lo scopo. L' esempio classico di tale rapporto è offerto notoriamente dal denaro. Non c' è nulla al mondo che sia così assolutamente privo di valore proprio e così esclusivamente « mezzo »; non c' è nulla insieme che per un' infinità di persone non appaia più del denaro lo scopo di tutti gli scopi, il possesso più ambito, la fine di ogni fatica. Il capovolgimento del mezzo a fine è avvenuto qui nella forma più radicale. In realtà le strutture spirituali dei due tipi sono totalmente diverse. La trasformazione di un mezzo in scopo rimane sul piano del rapporto teleologico e non fa che anticipare di un gradino il punto d' arresto della scala teleologica. Quando l' avaro, invece di procurarsi il godimento cui il denaro serve da mezzo, si accontenta del possesso del denaro, abbiamo una diversità dell' oggetto posto come scopo ma si tratta pur sempre della stessa forma di valutazione. La gerarchia obiettiva di una serie di contenuti non è decisiva per l' apprezzamento valutativo. Questo è libero di scegliersi il punto di arresto. Nessuna meta per quanto razionale e per quanto soddisfacente può essere sicura di non dover valere come

punto di passaggio per una meta superiore. La catena dei contenuti terreni non si spezza mai. La determinazione dello scopo ultimo dipende sempre da una decisione imprevedibile della volontà o del sentimento. Del resto la teleologia umana implica necessariamente una valutazione irrazionale dei mezzi. Infinite volte noi non avremmo il coraggio e la forza delle nostre azioni se non concentrassimo tutta la coscienza del valore sul primo gradino della scala teleologica. Per quanto questo gradino rappresenti un mezzo obiettivamente transitorio, noi dobbiamo trattarlo come se tutto dipendesse da quello. Se noi gli dedicassimo soltanto l' interesse corrispondente al suo valore obiettivo e riservassimo tutta l' intensità del nostro apprezzamento allo scopo finale remoto, la nostra energia si spezzerebbe di fronte al compito pratico del suo raggiungimento. Il mezzo, psicologicamente, si sostituisce sempre allo scopo. E' questo un rapporto che contraddice al significato profondo della teleologia e la smentisce, seppure ne rappresenta una delle forme più tipiche.

Le strutture ideali escono dalla categoria di fine e di mezzo. Questa categoria del resto, all' interno del piano più profondo dell' esistenza umana, ha una importanza molto minore di quella che si suole attribuirle, ingannati dalla sua preminenza nel campo superficiale della pratica. Il finalismo più completo è espresso nell' organismo corporale; non credo tuttavia che esso ne esprima l' essenza ultima allo stesso modo che non la esprime il mec-

canicismo sotto cui ci sforziamo invano di catalogare tutte le sue manifestazioni. Il punto di vista teleologico, per quanto semplicemente euristico o simbolico, una volta applicato alla fisicità degli organismi viene confermato in misura sempre crescente e veramente meravigliosa da ogni nuova scoperta fisiologica. Quando più un essere animale è ridotto alla attività immediata dei suoi elementi corporali, cioè a dire, quanto minore è il suo raggio d' azione, tanto più notevole è in esso il finalismo. Il finalismo più completo sussiste all' interno del corpo; esso diminuisce man mano che le espressioni della vita trascendono il corpo, perchè in tal caso esso deve fare i conti con una vita casuale che gli si oppone. Il finalismo diminuisce così man mano che lo spirito cosciente e la volontà si allontanano dai movimenti corporali.

Nell' uomo, che ha il massimo raggio d' azione e che pone i suoi fini i più distanti e più indipendenti dall' automatismo vitale della vita, il teleologismo si esprime meno che in ogni altro essere. E' questo ciò che si può chiamare la libertà dell' uomo. L' essere in cui regna l' automatismo assoluto ha bensì il finalismo massimo, ma lo sconta con l' essere vincolato strettamente al suo apriori corporale. Libertà significa possibilità di spezzare il finalismo. Essa è data dalla misura in cui l' essere organico riesce a superare i limiti del proprio corpo determinato indipendentemente dalla sua volontà. (Non intendo naturalmente una semplice modificazione nello spazio bensì l' intervento qualifi-

cato dell' uomo nel mondo circostante). Quanto più sviluppato e cioè quanto più libero è l'uomo, tanto più dista il suo comportamento dal finalismo che si esprime nella sua struttura corporale. Per causa di questa distanza tra il dato fisiologico dell' organismo umano e il comportamento pratico attivo dell' uomo, l' uomo può essere definito come l' essere finalistico per eccellenza. Egli è sottratto al finalismo che domina sovrano negli organismi inferiori.

L' uomo ha raggiunto un grado dell' esistenza che sta al di sopra del fine. Il suo valore proprio è quello di potere agire senza fine. La mancanza del fine va intesa per le azioni considerate nel loro complesso anche se al loro interno esse si costruiscano teleologicamente.

Il complesso delle azioni non si inserisce a sua volta in una teleologia di ordine superiore. Naturalmente non tutta la vita si esprime afinalisticamente, anzi per la maggior parte essa è finalistica, cioè a dire scorre in progressioni il cui termine finale serve da mezzo per un fine ulteriore. Spesso tuttavia l' uomo vive afinalisticamente. Se si pensasse di potere esprimere il carattere dell' afinalismo umano chiamandone il termine estremo « fine a se stesso », si tornerebbe a ridurre il significato della vita al gradino più basso della finalità. La finalità al contrario, è un semplice termine di passaggio, un semplice gradino dell' evoluzione vitale. Se noi fossimo spirito puro, se cioè il nostro comportamento non fosse in parte la prosecuzione del

nostro organismo corporale, noi saremmo completamente sottratti alla categoria del fine.

Molto spesso il fine è l' elemento basso e vituperevole dell' azione. E ciò non soltanto quando il risultato ultimo dell' azione consista in qualcosa di eticamente negativo. Anzi spesso i mezzi possono avere un valore proprio che non si lascia eliminare completamente anche quando, servendo ad uno scopo riprovevole, partecipano della bruttura dell' azione. Se un commerciante, per ammucchiare sempre più danaro, magari per procurarsi i godimenti più volgari, applica al massimo, energia, intelligenza, attività, coraggio, queste qualità conservano un proprio valore, indelebilmente. Anche se esse vengono esplicate senza nessuno scopo nella esuberanza di un sentimento di forza che vuole soltanto scaricarsi, esse conservano valore e significato. Quando esse servono ad uno scopo cattivo e sclassatore, questo, per quanto non possa distruggerne il valore, può tuttavia renderlo esattamente negativo. Se è vero che lo scopo santifica i mezzi (l' indignazione morale su questa massima è assolutamente fuori posto) è altrettanto vero che molto spesso lo scopo sconsacra i mezzi.

Naturalmente se per finalismo s' intende la coscienza intellettuale del fine, allora solo l' uomo è un essere finalistico. Ma quella è soltanto una parte del finalismo della vita, che non trova alcuna applicazione nel teleologismo degli animali. Nell' uomo non solo molte manifestazioni, per quanto sorte teleologicamente, appaiono in definitiva stac-

cate da ogni scopo, ma si oppongono infinite volte allo scopo stesso distruggendolo.

Tutte le strutture dell'esistenza umana sembrano essere passate attraverso il gradino della finalità prima di essere assurte a quello dell'essere per sè, cioè della libertà. All'ingrosso l'uomo è l'essere meno teleologico che ci sia. Da un lato della sua esistenza egli segue degli stimoli ciechi che a differenza degli stimoli dell'animale, non sono costantemente finalistici, ma molto spesso errabondi, disorientati, distruttori fino alla pazzia.

All'altro lato della sua esistenza egli è infinitamente al di sopra di ogni teleologia. Questa si trova a metà strada fra i due estremi. L'uomo è libero dal finalismo nel suo grado più infimo e in quello supremo. E' soltanto l'estensione quantitativa e il raffinamento dei processi finalistici che producono l'illusione dell'uomo come essere finalistico. L'uomo in quanto finalistico non ha libertà, ma è vincolato a un meccanismo sia pure di natura particolare. Noi viceversa siamo liberi in quanto obbediamo allo stimolo, poichè in tal caso viviamo ex solis nostrae naturae legibus. E liberi siamo altresì nel regno dell'idea nel quale non ha posto la teleologia. Il finalismo domina nel campo medio dell'essere umano, allo stesso modo che all'interno delle singole azioni determina il campo medio fra l'intenzione e il successo.

Il contrario della libertà non è la costrizione. Nè lo svolgersi degli accadimenti secondo il teleologismo delle leggi organiche può caratterizzarsi

come costrizione, poichè manca in esso una tendenza interiore che vi si opponga. Soltanto l' essere libero può essere costretto. La rappresentazione che le cose naturali avvengano in certo modo perchè costrette dalle leggi di natura è frutto d' un antropomorfismo ingenuo. Gli accadimenti naturali sono semplicemente reali. Se noi li diciamo necessari nel senso di una certa costrizione, ciò dipende dal fatto che estendiamo ad essi antropomorficamente una possibilità di quel contrasto che è esclusivo della natura umana. Il contrario della libertà, non è la costrizione ma il finalismo. La libertà non è qualcosa di negativo, non è la mancanza di costrizione, ma è la categoria totalmente nuova a cui assurge l' evoluzione dell' uomo appena ha superato il gradino del finalismo a cui è vincolato il suo aspetto fisico. Libertà non è la liberazione dal terminus a quo, bensì la liberazione dal terminus ad quem. Di qui l' impressione di libertà che danno l' arte, la scienza, la morale, la religiosità; di qui anche la sua compatibilità con il principio di causalità.

Le pagine seguenti si propongono di esaminare nelle linee essenziali lo svolgimento dell' emancipazione umana dal finalismo. A mo' d' introduzione, richiamo due fenomeni in cui l' intreccio originario della teleologia alla vita potrebbe apparire addirittura insolubile: la felicità e l' amore.

Piacere e dolore originariamente sono semplici stimoli ed hanno una utilità vitale. Questo lo si

ammetterà senz'altro. Il piacere è il premio per l'ingestione del cibo confacente, per il soggiorno in un ambiente sano, per la riproduzione della specie. Il dolore è il segnale d'allarme per il comportamento contrario, è una pena biologica che vuole distogliere da quel comportamento. Piacere e dolore sussistono anche per l'uomo; tuttavia egli li ha sciolti dal loro significato utilitario vitale. L'uomo può cercare un piacere che è contrario all'autoconservazione e alla conservazione della specie. Senonchè questo è soltanto il segno dell'indipendenza psicologica che il sentimento del piacere ha acquistato. L'utilità biologica potrebbe continuare a sussistere. Quando l'animale compie alcune azioni in vista di un piacere che ne ritrarrà, questo permane pur sempre qualcosa di secondario. Il significato vero della azione così compiuta, il fine vitale, è al di là. L'uomo può rendere definitivo questo capovolgimento, ponendo tutta quanta la sua vita al servizio del piacere. Ma si tratterebbe pur sempre della trasformazione di un mezzo in uno scopo, dimodochè il rapporto teleologico della vita non risulterebbe spezzato, anche se il fine originario risultasse completamente invertito. Il capovolgimento radicale si ha viceversa in quello che noi chiamiamo felicità. La psicologia grossolana dell'etica tradizionale ha misconosciuto con pochissime eccezioni il totale capovolgimento per cui il concetto di felicità si distacca da quello di piacere. Solo i Greci hanno approfondito questo punto. Per quanto riguarda il piacere può essere nel vero Scho-

penhauer nel farlo dipendere dal bisogno che lo precede, inserendolo pertanto nel flusso della vita. Ma ciò che si chiama felicità — e intendo con questo termine differenziare una realtà interiore che si potrebbe benissimo chiamare anche diversamente — per quanto essa pure abbia un valore indubbio per il benessere e per tutto il finalismo vitale che ne dipende, tuttavia essa consiste in uno stato di fatto chiuso in sè, un vertice cui giunge la vita e oltre il quale la vita non può andare allo stesso modo che raggiunta la cima di una montagna non si può andare più in alto. Alla felicità manca la frammentarietà del piacere per cui questo è un semplice elemento nel complesso della vita. La vita acquista una certa tonalità totale nell' istante che noi ci diciamo felici; essa ha perso la tensione particolare che il piacere pone tra i sentimenti, ed è diventata qualcosa di definitivo.

Se la ragione è sembrata così staccata da tutto il resto del nostro patrimonio intellettuale, che ad essa — da Aristotile fino a Bergson — si è sempre ascritta un'origine diversa da quella delle altre facoltà organiche (e per quanto questo possa essere errato resta pur sempre un simbolo della distanza che viene sentita tra la ragione e le altre facoltà), io sostengo che la felicità, nella sua purezza, è qualcosa che si differenzia dagli altri nostri sentimenti eudemonistici allo stesso modo che la ragione dagli altri contenuti psicologici.

Il sentimento della grazia noi lo avvertiamo solo nell' esaltazione massima della felicità, non

mai in quella del piacere; essa illumina il flusso continuo della vita con uno splendore che la vita non avrebbe mai potuto esprimere da sè, ma che traluce da un ordinamento diverso, incomprensibile. Perciò il piacere lo si può cercare, a volte anzi con successo, la felicità invece, nel senso almeno in cui la nostra anarchia di linguaggio non la ha modificata, cade su noi come la pioggia o il raggio di sole. Nulla dimostra più chiaramente il radicalismo di questa trasformazione dell' esaltazione trascendente della felicità nel concetto di beatitudine. Qui l' ultravitalità dello stato di felicità non può più essere posto in dubbio; qui la felicità ha raggiunto una forma assoluta libera da ogni mescolanza col piacere. Per conquistarla si gioca l' intera vita e si soffre spesso il martirio. Nel concetto della beatitudine l' emancipazione della felicità da ogni finalismo vitale, è completo ed assolutamente evidente.

Lo stesso avviene dall' altra parte, anche se il parallelismo non è assoluto, con il dolore, il quale geneticamente mira a distogliere dal comportamento contrario agli scopi vitali. Il piacere sta alla felicità, come la sofferenza (Schmerz) al dolore (Leid). La sofferenza — e si faccia qui la tara dovuta ai termini del linguaggio che non usano distinguere nettamente — rappresenta qualcosa di localizzato, qualcosa che si esaurisce in un' unica direzione. Accanto ad esso, a volte anzi accanto al piacere, sta una tonalità complessiva del nostro essere: il dolore. In esso la sofferenza si è sottratta

alla sua localizzazione e si è estesa a una colorazione totale della vita. Mentre la sofferenza interviene a sprazzi nella vita, la vita fluisce totalmente tanto nella felicità che nel dolore. L'anima, nel dolore come nella felicità, può trovare un completamento della vita, anzi una liberazione da se stessa. La possibilità dei dolori spirituali che non hanno alcun significato teleologico, è assolutamente caratteristico della natura umana.

Il distacco da ogni teleologismo è ancora più caratteristico nell'erotica. Il fenomeno originario è qui la rilevanza biologica dell'attrazione dei sessi ed il piacere che vi si ricollega. Il piacere ponendosi come fine psicologico per cui si cerca l'atto erotico, sposta già i termini del rapporto teleologico, la riproduzione da fine fondamentale si trasforma in un semplice accidente spesso non voluto. Ciò potrebbe apparire pur sempre come una astuzia della natura per il raggiungimento degli scopi della specie; anche quando l'intento erotico non si dirige più sul sesso in genere, cioè su una persona qualsiasi dell'altro sesso, ma è completamente individualizzato nel senso: « o questa o nessuna », anche questo raffinamento, dico, può apparire come l'istinto che ambisce il collaboratore più adatto per la creazione della migliore prole. Ma ecco che a questo punto interviene il capovolgimento per cui l'erotica si distacca dal servizio della vita. Qualunque sia il rapporto genetico che intercorre fra l'amore e il desiderio sessuale, essi nel loro significato e nel loro essere fenomenico non

hanno nulla a che fare l'un con l'altro. Il desiderio appartiene alla specie e anche quando si dirige su un unico individuo, non fa che canalizzare il flusso della vita della specie. L'amore invece ha la caratteristica di essere un avvenimento interiore puro dell'anima, qualcosa che avviene e si esaurisce nell'anima individuale. Infinite forze della personalità confluiscono in esso, che però non è un semplice punto di passaggio per esse, ma qualcosa di definitivo. L'espressione Goethiana: « se t'amo che t'importa? » esprime l'essenza dell'amore, sia pure in forma negativa, in una purezza insuperabile.

Finchè l'amore resta generico e finchè resta desiderio, esso non è che una forma che la vita assume per perseguire un suo scopo. Ma questa forma si emancipa allo stesso modo che nella dottrina Schopenhaueriana l'intelletto si emancipa dalla vita. L'amante stacca dal largo flusso della vita della specie se stesso e l'essere amato; la vita ora è là semplicemente per nutrire il nuovo valore: l'amore.

Il finalismo che regna nel desiderio generico è eliminato. L'amore ha superato e lasciato dietro a sè l'intera categoria del teleologismo. Il teleologismo esprime semplicemente la sua forma prodromica vincolata alla vita, dalla quale esso poi si stacca in un essere per sè solo. L'erotica raggiunge allora quei gradini supremi sui quali anche la massima « crescete e moltiplicatevi » appare come un tradimento dell'essenza dell'amore. La trasformazione

dell' amore da amore generico in amore puro è naturalmente graduale. Come nel primo sentimento di attrazione per l' altro sesso, non si contiene, già preformato, l' amore, tuttavia esso nasce e si distacca di qui con un processo graduale. La realtà pone un nesso continuo fra le due categorie le quali però idealmente e per essenza sono separate da una soglia assoluta.

Abbiamo così chiarito con alcuni esempi il processo costitutivo di forme autonome. E' così che si vengono formando i campi della cultura; questa sorge allorchè le categorie create dalla vita e per la vita, diventano formazioni autonome che si contrappongono obiettive alla vita. Per quanto la religione, l' arte, la scienza, posseggano un significato ideale che supera il campo psicologico, tuttavia vi sono delle manifestazioni della vita subiettiva temporale che appaiono come loro stadi embrionali. Sono forme prodromiche in cui si esprime in forme vitali ciò che quei campi culturali sono nella propria idealità autonoma. Quando la vita trascende se stessa producendo un oggetto autonomo, sorge un aspetto del mondo culturale, che si oppone ora alla vita, semplice punto di passaggio del processo formativo di quello.

Cominciamo con l' esame dell' essenza pura della scienza a differenza di ogni altro sapere pratico-vitale. La vita pratica è accompagnata passo passo, molto più di quanto non si creda, da processi conoscitivi di ogni genere.

Prima che sorga la scienza, la quantità del no-

stro sapere è commisurata alle necessità del nostro comportamento pratico esteriore o interiore: non meno, perchè dipendendo la nostra vita da rappresentazioni conoscitive, non potremmo vivere se non possedessimo un certo grado di conoscenza; non più, perchè servendo la conoscenza esclusivamente alla vita pratica, ogni sviluppo superiore alle necessità di quest'ultima, rappresenterebbe un peso inutile. Naturalmente la misura concreta varia infinitamente a seconda degli individui e delle condizioni storiche.

La determinazione che la vita subisce dal sapere è assolutamente fondamentale; come è dimostrato fra l'altro dal fatto che il sapere di un'epoca, per quanto casuale e frammentario possa apparire ad un'epoca diversa, manifesta pur sempre una sua connessione chiusa e sufficiente. Il sentimento di questa unità non si giustifica in base alla logica e al contenuto del complesso conoscitivo; esso può derivare soltanto dal flusso concreto della vita. La massima parte delle nostre rappresentazioni conoscitive è prodotta e determinata dal finalismo della vita.

Questa constatazione è decisiva contro ogni scetticismo e nihilismo teoretico per i quali ogni cosiddetta verità non è altro che illusione. Si ammetterà, senza bisogno di dimostrazione, che nessun uomo potrebbe vivere neppure un'ora se tutte le sue rappresentazioni del mondo oggettivo fossero false. Poichè, viceversa noi viviamo, è impossibile che si sia sempre nell'errore. Noi possediamo ne-

cessariamente almeno una porzione di verità che giustifica la possibilità della nostra vita. Naturalmente il contenuto di questa verità dipende volta a volta da ciò che la vita vuole dal mondo. La verità di un Yogi indiano, quella di uno speculatore di borsa di una metropoli moderna, la verità di Platone e quella di un negro d'Australia, sono così infinitamente distanti l' una dall' altra che la loro derivazione da una rappresentazione del mondo sarebbe totalmente impensabile se per ogni verità la vita non fosse qualcosa d' altro e non ponesse pertanto per ciascuna una base conoscitiva tutta particolare.

Sia ora ben chiaro, per evitare interpretazioni restrittive, che tutti i processi interiori, per quanto servino al nostro comportamento vitale nel mondo, sono a loro volta un porzione di questo comportamento e di questo mondo. Perciò è unilaterale ed illusorio volere limitare il senso e lo scopo dei processi conoscitivi all' azione, cioè a dire al comportamento pratico nei confronti del mondo esteriore. La conoscenza non è semplicemente un mezzo. Essa non è determinata da un *terminus ad quem.* La espressione d' una forza, la realizzazione o anche semplicemente la chiarificazione cosciente di una tendenza interiore, l' esprimersi dell' essere nell' evoluzione e nelle forme dei più vari contenuti, sono valori autonomi coordinati a quelli che si ricollegano ai risultati del nostro comportamento pratico.

Essi pure si distaccano evidentemente attraverso una rappresentazione conoscitiva che mostra di

essere giusta in quanto li comprende. Il valore vitale di un pensiero non si esaurisce affatto nel contenuto logico o psicologico, ma consiste in un essere autonomo, una qualità più o meno preziosa della vita da cui sgorga. Noi siamo troppo abituati a considerare i nostri pensieri solo dal punto di vista del loro significato, cioè a dire dal punto di vista dei loro contenuti ideali in sè privi di forza (per quanto essi possano anche produrre delle conseguenze concrete). Bisogna invece considerare anche l'altro lato, quello dinamico reale di cui il primo non è che un indice simbolico. I nostri pensieri non si limitano a esprimere qualcosa in concetti, cioè a dire in strutture che sono già staccate dalla vita, ma sono essi stessi qualche cosa, sono dei palpiti reali della nostra vita che servono a questa direttamente, non mediatamente attraverso i concetti. Quando io parlo di finalismo vitale, mi riferisco sempre anche a questo secondo aspetto delle manifestazioni della vita.

Se noi consideriamo la nostra vita come processo biologico, vediamo che essa è avviluppata nella realtà del mondo allo stesso modo che una pianta. Tutte le sue funzioni si esplicano secondo un finalismo rigoroso come la respirazione del dormiente. Se nella teleologia della nostra realtà si introduce un principio di conoscenza questo non basta a modificarne l' aspetto e l' efficacia, ma il flusso progressivo della vita è arricchito di una nuova onda. Fino a questo punto la conoscenza non è altro che una scena della vita che ne prepara

un' altra e serve così al complesso vitale. Per le rappresentazioni puramente sensibili questo è già stato detto. La rappresentazione sensibile appare come la continuazione del meccanismo corporale.

Ora questa concezione va estesa a tutte le rappresentazioni connesse alla vita e che la vita determinano. Il flusso della vita passa attraverso loro come attraverso ogni altro dei suoi elementi. Le categorie in cui si esprime l' imagine consapevole delle cose, sono dei semplici strumenti all' interno del complesso vitale.

L' ipotesi che esista una verità assoluta valida per tutti gli esseri, una validità che rappresenti la struttura simmetrica obiettiva della realtà e che venga scoperta man mano dal genere umano in quanto il più intelligente, impadronendosi di una porzione maggiore di verità, si troverebbe avvantaggiato nella lotta per la vita rispetto al meno intelligente, (dimodochè l'utilità della verità si esprimerebbe sul piano comune della selezione) mi sembra insufficiente. E' la dottrina Schopenhaueriana dell' intelletto che la volontà prende al suo servizio. Anche Schopenhauer non dubita dell' esistenza ideale di una verità obiettiva che si contrappone autonoma alla vita, una verità di cui l' intelletto si impadronisce, poichè lo spinge a ciò la volontà di vita che crede di poter raggiungere i suoi scopi con l' aiuto della conoscenza di questa verità. Ora, anche a prescindere da altre critiche, è certo che una simile teoria pragmatistica non riesce a cogliere l' essenza della verità in sè. Si interpreti la verità

come si vuole; essa comunque è qualcosa di interiormente indipendente dalla vita, qualcosa che è dato virtualmente perchè la vita la comprenda. La nostra concezione è totalmente diversa.

Esiste una verità che la vita qualifica tale perchè a lei giovevole. I contenuti spirituali che favoriscono lo spiegamento della vita, sono veri, quelli che la distruggono e la ostacolano, falsi. Si comprende così di colpo che per diverse forme di vita e per diverse posizioni vitali devono darsi diverse verità. La domanda sempre risorgente della concordanza fra pensiero e realtà è eliminata poichè il pensiero è soltanto uno dei processi organici con cui la nostra vita reale si manifesta all'interno della realtà cosmica, dimodochè se il pensiero compie esattamente la sua funzione, una concordanza morfologica con l'oggetto non entra più in discussione. Infine scompare anche la difficoltà per cui il comportamento dell'uomo completamente libero da ogni prestruttura concettuale debba dirigersi secondo delle verità teoretiche. Queste verità infatti non sono ora altro che la formulazione teoretica e il riflesso concettuale di alcune direzioni che la vita esprime nella sua connessione pratica dinamica.

Una volta che è sorto un mondo di conoscenza ed esso è entrato nel possesso dell'uomo, avviene un processo inverso. Per le nostre esigenze empiriche esiste in primo luogo una verità che va conquistata e secondo la quale va impostata l'azione. E' utile ciò che è vero. Qui la verità è presupposta.

La domanda di come si giunga a una verità e quale ne sia il significato originario, non si pone più. La risposta è data nell' imagine che la vita fra le sue altre funzioni produce anche quella della conoscenza: è vero solo ciò che è utile.

L' uomo è un essere troppo complesso per potersi affermare nel mondo in base a un teleologismo così semplice e rettilineo come quello del vegetale. La molteplicità delle impressioni sensibili dell' uomo e gli infiniti punti di contatto con il mondo circostante esigono una concentrazione e una reazione particolarmente forti: ciò si ottiene mediante i concetti e le forme categoriali. Il fatto che questi ultimi sono stati considerati a loro volta come la causa delle molteplicità dei rapporti dell' uomo col mondo indica soltanto che la teleologia non è che un' espressione provvisoria e simbolica di quella che è la vera legge della vita. Effettivamente le forme intellettuali costruiscono il mondo della nostra vita pratica e rendono possibile il collegamento fra i contenuti del mondo e noi. All' infuori di questa funzione essi non hanno nulla da fare nella vita. Quando ad esempio si afferma che la causalità non è altro che la estensione al mondo oggettivo della vita vissuta della volontà, ciò significa che la vita al suo interno si è costruita una forma col cui aiuto si conquista un mondo dove esplicare la propria attività pratica.

Il fatto che fa tanta meraviglia, che non si riesca a vedere da nessuna parte la causalità cui tuttavia si crede tanto fermamente, dipende sem-

plicemente dal fatto che essa è soltanto una forma, una condizione della nostra attività pratica nel mondo. Una sua determinazione teoretica obiettiva, che si potesse vedere, è completamente superflua per quello scopo.

Tuttavia la conoscenza vitale non è ancora scienza. Essa non si trasforma in scienza attraverso una accentuazione e un raffinamento dei suoi elementi; anzi la scienza nasce soltanto nell'istante che il rapporto fin qui esaminato si capovolge; quando cioè i contenuti hanno un interesse soltanto in quanto riempiono le forme della conoscenza. L'essenza della scienza consiste nel fatto che sono date idealmente alcune forme spirituali (causalità, inducibilità e deducibilità, ordine sistematico ecc.) alle quali i contenuti del mondo si devono adeguare. Per esprimerci psicologicamente potremmo dire: dapprima gli uomini conoscono per vivere, in seguito ci sono degli uomini che vivono per conoscere. I contenuti che vengono scelti per esaudire quella esigenza spirituale sono a rigore casuali e dipendono da elementi storico-psicologici. Per la scienza tutti i contenuti sono uguali, perchè in essa, a differenza della conoscenza vitale teleologica, l'oggetto come tale è indifferente. Il valore dell'oggetto si determina all'interno della scienza da un punto di vista tecnico nel senso cioè che un oggetto può essere più utile che un altro per il raggiungimento di conoscenze successive.

Il fatto che la fisiologia dell'uomo ci sembri più importante che quella del pipistrello e la bio-

grafia di Goethe più interessante che quella del suo sarto, deriva da valutazioni esteriori alla scienza pura, non dall' interesse per la verità pura e semplice. La frase che nella scienza si cerca la verità per amore della verità è usata prevalentemente in senso morale per esprimere l' indipendenza etica della scienza; ma essa coglie di fatto l' essenza interiore metafisica della scienza. Solo nella scienza la verità è cercata per amore della verità, mentre nella pratica è cercata per amore della vita, nella religione per amore di Dio o della salvazione, nell' arte per amore di valori estetici. Se all' interno di questi ultimi campi apparissero più utili altre rappresentazioni diverse da quelle teoretiche, verrebbero tosto cercate in luogo di quelle teoretiche.

Nella scienza il nesso dei singoli contenuti con la vita è completamente sciolto. Non è più il significato sulla sua messa in evidenza; questa dipende invece dalla possibilità che le forme teoretiche considerate come valori autonomi hanno di applicarglisi. Se questo capovolgimento ideocentrico fosse compiuto per tutti gli oggetti possibili la scienza sarebbe completa.

Le conoscenze che noi cerchiamo perchè si adeguino alle necessità pratiche, cioè a dire alla vita, per quanto vere siano, non si collocano in un campo autonomo: la verità; poichè verità qui non è affatto un concetto capitale. Quando invece diventano « scienza », esse vengono staccate dal flusso della vita, e collocate nell'ambito predeterminato del vero

i cui contenuti sono determinati e coordinati l'un l'altro per il fatto di adeguarsi alle forme della conoscenza. L'origine di questo ambito è completamente indifferente; non importa che ciò che in esso si racchiude sia posto temporalmente e qualitativamente in base alle esigenze della vita. La conoscenza è ora la portatrice di un valore di verità autonomo. La ragione per cui la verità è verità non ha più alcuna rilevanza.

Nella scienza l'ambito della verità è diventato completamente autonomo, essa cioè non ha più alcun fondamento. Ciò spiega come qui ogni giustificazione della verità conduca a un circolo vizioso. Non si può infatti affermare nè negativamente che non esiste alcuna verità, nè positivamente che la verità esiste senza presupporre l'esistenza della verità. Nella scienza la verità è un complesso libero, all'interno del quale alcune particolarità sono bensì dimostrate da altre particolarità, ma che nel suo complesso non è suscettibile di alcuna dimostrazione. Se la scienza fosse completa, allora partendo da una verità A) posta come assiomatica, si potrebbe dimostrare la proposizione B) da questa la proposizione C) e così via. La Z) a cui si arriverebbe dopo essere passati attraverso tutti i contenuti del sapere, sarebbe a sua volta la spiegazione del primo termine A) presupposto assiomaticamente.

Si tratta di un circolo bensì, ma non di un cir-

colo vizioso; la deduzione è illusoria solo se avviene da particolare a particolare. Nella totalità invece ogni membro implica necessariamente tutti gli altri; è questa l'espressione tipica di ogni unità chiusa e sufficiente a se stessa. Come il mondo pensato come assoluto può derivare solo da se stesso, così il mondo pensato sotto la categoria della conoscenza scientifica trova la sua spiegazione solo in se stesso. Esso riposa evidentemente sulla forma della dimostrazione teoretica; ma la validità di questa non può a sua volta essere dimostrata teoreticamente che in forza di una petizione di principio.

Naturalmente tutto ciò è legittimo solo all'interno del mondo della conoscenza scientifica. Nel momento che lo si estende all'aspetto vitale del mondo le cose stanno diversamente. Qui tutti i contenuti del sapere hanno una spiegazione posta al di fuori del sapere stesso. Qui è la teleologia pratica della vita che fornisce la prova dell'esattezza o della erroneità di una rappresentazione. Qui è il fatto che noi viviamo che dimostra che la nostra conoscenza non può essere tutta quanta erronea. All'interno della relatività che le compete quale funzione particolare fra le funzioni molteplici della vita umana, la conoscenza ha la possibilità di essere dimostrata; quando viceversa essa si solleva sovrana nella scienza perde ogni possibilità di dimostrazione.

Qualunque siano i rapporti vitali e gli scopi storici per cui le forme logiche e metodiche sono sorte dalla vita, ciò che interessa è che quando

si esprimono in forma pura, autonoma, come contenuto della scienza, esse sono sufficienti a se stesse. La conoscenza pratica prodotta dalla vita e intrecciata con la vita non ha nulla a che fare con la scienza: essa ne è soltanto un aspetto prodromico.

La rappresentazione kantiana che l'intelletto produce la natura prescrivendole delle leggi, vale soltanto per il mondo immanente della scienza. La conoscenza, considerata come palpito della vita concreta, non deriva affatto dalla creatività delle forme intellettuali pure, bensì dalla dinamicità della vita per cui la nostra realtà s'intreccia con la realtà del mondo. Può anche darsi che l'imagine di un singolo oggetto sia identica per la scienza e per la conoscenza pratica: il complesso delle imagini e i loro rapporti, che noi chiamiamo scienza e che formano il mondo teoretico, nasce però solo nel momento che staccandosi dalla vita le forme conoscitive si affermano per se stesse. Esse appaiono ora come dotate di una forza creatrice autonoma e propria e costituiscono un mondo la cui completezza non viene affatto compromessa dal fatto che l'uomo può impadronirsi soltanto di una parte del suo complesso ideale. E' solo attraverso quel distacco, quel rivolgimento delle forme conoscitive che sorge innanzi a noi una totalità ideale: la scienza, che il sapere scientifico è destinato a cogliere. Finchè il sapere è soltanto un momento del flusso della vita non si ha scienza; l'unico significato per cui quel sapere sorge, è quello del finalismo vitale, quello della costituzione di un certo

rapporto fra noi e le cose. Si potrebbe dire: la vita inventa, la scienza scopre.

Anche nella vita la conoscenza si ordina in una totalità unitaria che non è però il cosmo teoretico della scienza ma una linea della vita pratica. Il sapere prodotto e consumato dalla vita è per la scienza qualcosa di provvisorio, come le forme di pensiero che permettono la costituzione della scienza stessa sono a loro volta create dalla vita. L' essenza della scienza infatti non è affatto toccata dalla provenienza vitale delle forme e delle esigenze teoretiche. La conformazione qualitativa di queste è completamente indifferente per il significato e il concetto della scienza. Questo si esaurisce nel costituire un mondo autonomo, staccato dalla vita.

La distinzione radicale che esiste fra sapere scientifico e sapere pratico vitale è in parte oscurata dal fatto che molto spesso il contenuto singolo appare identico nell' uno come nell' altro. La differenza appare evidente solo in quanto si considerino nella loro totalità. Ma più chiara che nel campo teoretico la differenza fra vita e forme obiettive ideali da essa create appare nell' arte.

E' ammissione comune che l' imagine del mondo data dalla nostra intuizione pratico-empirica è totalmente diversa da quella data dalla scienza. Per quest' ultima le cose sono sparse in una coordinazione infinita nello spazio, senza che alcun punto particolare sia particolarmente accentuato e risalti perciò in modo particolare sul resto. Tutti i

contenuti si affiancano in una continuità assoluta e ciascuno di essi si ricollega dinamicamente al suo prossimo in un movimento senza tregua.

Non si ammette alcuna definitività delle forme, non si ammette alcun perdurare qualitativo o spaziale dell' essere. Le cose cambiano profondamente quando il mondo è contemplato con l' occhio di un soggetto vivente. Questi si pone come un centro rispetto al quale la disposizione uniforme delle cose nello spazio si ordina secondo una prospettiva degradante. Sorgono ora vicinanza e lontananza, chiarezza e oscurità, salti, spostamenti, interferenze e lacune, tutte cose che per l' essere oggettivo non hanno senso. Anche la continuità della materia (in un senso naturalmente che non ha nulla a che fare con quello della sua costituzione atomica) è interrotta dallo sguardo pratico del soggetto vivente. Si potrebbe quasi dire che questo sguardo consiste proprio in un ritagliare alcune determinate cose dalla continuità dell' essere. Noi vediamo in quanto stacchiamo dalla continuità obiettiva, delle cose che organizziamo come unità chiuse. Anche il flusso eracliteo della realtà nel suo divenire obiettivo temporale è solidificato dallo sguardo dell' uomo. Noi vediamo in quanto irrigidiamo. La rappresentazione platonica per cui il mondo sensibile è soltanto modificazione e irrequietudine, mentre la verità è data soltanto dal pensiero astratto, è proprio il contrario di quello che avviene in concreto.

Se si prolunga questa funzione del vedere uma-

no oltre alla vita e alle sue esigenze pratiche si arriva all' arte figurativa. La prima manifestazione di questa è proprio quella di staccare le sue strutture organizzandole in unità autonome di fronte all' intreccio continuo dell' essere reale. L' arte taglia i legami che legano ogni cosa al tutto, costituisce una forma che non sa assolutamente più nulla di divenire, di modificazione, di scomparire. Questo processo, nell' arte, non è un espediente tecnico reso necessario per la nostra vita all' interno del nostro ambiente — come avviene pel concetto il quale separa una porzione del continuo ma solo provvisoriamente per tornare a riversarlo nel flusso infinito della vita — ma è un fine a sè.

Il contenuto, l' oggetto non è qualcosa che determina la vita e che è stato espresso per una sua rilevanza pratica nei confronti della vita, ma è qualcosa di causale scelto unicamente per esprimere una forma artistica. L' unico scopo qui è l' esistenza della forma artistica così come nella scienza lo scopo è semplicemente l' esistenza della forma teoretica. Da questo punto di vista è esatta l' affermazione che per l' arte il contenuto è indifferente. (Cosa che da un altro punto di vista non regge perchè la diversità dell' oggetto produce una effettiva diversità di possibilità di realizzazione artistica sì che si determina una differenza di valore dei contenuti artistici).

Si può interpretare il processo creativo dell'arte figurativa come una prosecuzione della visione artistica. Nella comune degli uomini le visioni in-

terne ed esterne sono siffattamente connesse alla determinante pratica, che la spinta vera e propria proviene sempre da questa, non dalla funzione visiva in sè.

La visione è semplicemente il mezzo di espressione di attività preesistenti e quando non lo è, è semplicemente di natura contemplativa, un vedere cioè che non si trasforma in attività. Nel pittore viceversa, nell' atto della produzione artistica, la visione si traduce in un certo qual modo nell' energia cinetica della mano. E' noto che molti artisti, anche quando modificano nel modo più libero la natura, ritengono di non riprodurre altro che quello che vedono. Ciò dipende probabilmente dal sentimento di quel nesso immediato fra visione e attività. L' artista interpreta falsamente come la riproduzione fedele di una cosa ciò che in realtà non è un' uguaglianza formale, ma qualcosa di funzionale, completamente indifferente all' eventuale uguaglianza: il farsi concreto della visione. Questa prosecuzione autonoma e autoresponsabile del processo visivo nella azione dell' artista corrisponde evidentemente ad una autonomia della funzione visiva artistica che non trova riscontro nel vedere comune. Nell' artista la funzione visiva è staccata dalla sua connessione con scopi pratici ottici e avviene esclusivamente secondo leggi proprie sì che si è detto a ragione che la visione dell' artista è creatrice.

Anche qui è avvenuto un capovolgimento, per cui l'attività visiva non entra in funzione per via

dei contenuti, bensì è essa stessa a creare i contenuti. Potremmo quasi dire: in genere si vede per vivere, l' artista vive per vedere. Naturalmente non bisogna dimenticare che è sempre tutto l' uomo che vede, non soltanto l' occhio come organo anatomicamente differenziato. Quando dunque si dice che l' occhio dell' artista vede le cose in un significato autonomo, non si vuol dire che il suo occhio funzioni scisso dalla vita concreta più di quanto avvenga per gli altri uomini. Al contrario nell' artista creatore il vedere presuppone una maggiore quantità di vita, la totalità della sua vita si adatta più docilmente ad essere completamente incanalata in questa direzione. E' solo da un punto di vista secondario e per così dire tecnico, che l' artista ha più vista nella sua vita che gli altri. Primariamente ed essenzialmente egli ha più vita nel suo vedere. Ciò si esprime bene nel capovolgimento per cui la funzione visiva sorta originariamente all' interno della vita e per gli scopi di questa, produce un mondo ideale, non adattandosi più all' ordinamento in cui la vita deve adattarsi come realtà, come rappresentazione, come imagine.

Ricordo a mo' di esempio un aspetto del rapporto esistente fra la funzione visiva pratico-empirica e quella artistica. Ogni percezione ottica significa una scelta da infinite possibilità. Vedendo, noi accentuiamo alcuni punti particolari di un campo visivo che ne ha infiniti. La percezione trascura la maggioranza di questi come se non ci fossero; ogni oggetto ha una quantità infinita di aspetti e di qua-

lità su cui il nostro sguardo sorvola. Il mondo della nostra visione è determinato continuamente non soltanto da alcuni « apriori » di carattere fisiopsichico, bensì anche in modo negativo. Il materiale della nostra visione non è ciò che è realmente, bensì soltanto quello che resta dopo l' eliminazione di una infinità di aspetti possibili. Quando dunque un noto pittore moderno dice: « disegnare è tralasciare », la sua affermazione presuppone un' altra verità più generale: « vedere è tralasciare ». Il processo artistico non è che la continuazione e per così dire l' esasperazione sistematica del modo comune con cui noi vediamo il mondo. Il tralasciare nell' arte è una funzione condizionante mentre nella pratica è una semplice necessità. L' artista, abbiamo detto prima, vede più che gli altri uomini. Ciò significa che l' artista ha a sua disposizione un materiale più ampio che gli altri, tanto che egli ne lascia da parte molto di più che non gli altri. Noi tutti nell' atto che vediamo, siamo dei pittori embrionali, allo stesso modo che in ogni atto di conoscenza siamo scienziati embrionali. Tuttavia la differenza che da questo punto di vista appare semplicemente quantitativa, non deve indurre all' interpretazione errata della struttura ideale dell' arte o della scienza come semplice modificazione quantitativa di elementi contenuti nella vita.

La realtà vitale appare come stadio prodromico dell' arte non soltanto per l' aspetto soggettivo che abbiamo or ora esemplificato, ma anche oggettivamente. Alcune espressioni artistiche di popolazioni

primitive nascono a un di presso così: una pietra assomiglia a una figura di uomo o di animale; l'uomo levigandola, colorendola, o comunque elaborandola, rende la somiglianza più completa.

La prima cosa dunque è un fatto associativo di carattere psicologico, una connessione di sensazione ottica e concettualità teoretica; da un punto di vista esteriore la produzione di una maggiore somiglianza non è che prosecuzione della funzione visiva; il significato però di questa si è completamente capovolto: se nel processo psicologico la forma precostituita ha portato all'imagine di un pesce, ora è questa imagine che diviene a sua volta attiva e che crea una struttura visibile secondo leggi sue proprie; prima il sasso ha condotto all'idea del pesce, ora è l'idea del pesce che si riflette sul sasso. La visione stimolata in un primo tempo alla creazione di una forma dal collegamento esteriore casuale assume ora un ruolo autonomo. Il sasso visto come pesce non è più l'elemento derivato, bensì la causa. E' la vista che produce ora la struttura artistica dopo che la pratica vitale ne ha assicurato la forma. L'unificazione che la nostra vista produceva nella natura obiettiva a' fini pratici diventa ora fine a se stessa. La forma è staccata dalla vita e si esprime sovrana nel contenuto. Nasce di qui il sentimento di libertà che è proprio di ogni arte sia nel suo farsi che nel risultato; qui effettivamente lo spirito produce ex solis suae naturae legibus.

Il sentimento di purità e innocenza che può valere come segno distintivo dell' arte deriva probabilmente dalla indipendenza qui accennata da ogni dato pratico. L' arte può rappresentare la scena più urtante. Questo carattere inerisce alla scena solo in quanto viene interpretata vitalmente come scena vissuta, in quanto dunque il suo contenuto venga posto sotto una categoria del tutto diversa da quella della semplice visione. Probabilmente s' interpreta male la purità dell' arte quando la si considera come un' intenzione positiva di natura analoga a quelle che si esprimono in campo etico-religioso. Si tratterebbe infatti in tale caso di una purità *della* vita; nell' arte invece si tratta di purità *dalla* vita. E' per questo che gli artisti protestano contro ogni atteggiamento moralizzante nei confronti coll' arte; essi sentono che rimproveri sollevati in nome della morale non toccano l' arte ma soltanto la vita. Infatti, indifferentemente dalla quantità di vita che è fluita nell' opera d' arte e che da essa fluisce, essa come opera d' arte è staccata dalla vita; essa è semplice visione e conseguenza pura della visione, liberata cioè da ogni riferimento a valori vitali. La visione artistica non è per nulla il prodotto di una astrazione; anzi è piuttosto tale la visione praticoempirica. Questa infatti, in quanto permeata da una quantità di elementi e di significati di natura diversa e in quanto un mezzo, fra tanti, per scopi pratici, deve astrarre dalla pienezza e dalla conseguenzialità pura del fenomeno puramente visivo.

La pratica non comprende la totalità della cosa veduta, ma soltanto quella porzione che serve volta a volta per i suoi scopi particolari.

Dal punto di vista pratico può essere che la cosa veduta sia connessa con la vita e tanto poco un frammento quanto poco è un frammento un membro del corpo vivente di cui fa parte. Ma considerata puramente come visione, la cosa è un semplice frammento staccato con un taglio netto dalla totalità possibile dei suoi aspetti.

La nostra interpretazione dell'opera d'arte spiega come l' opera d' arte inganni a volte molto meno che non l' imagine reale. Per quante siano infatti le garanzie con cui si circondi il rapporto dell'imagine subiettiva col suo oggetto, la possibilità di un inganno non può essere mai totalmente esclusa. Ora, è vero che anche l' opera d' arte riproduce l' oggetto; ma una volta che ciò è avvenuto, l' oggetto, nella sua realtà pratica, scompare completamente e non ha più nessuna rilevanza di fronte alle esigenze della forma che ha prodotto. Sono soltanto degli interessi extra artistici, interessi della vita, che accentuano il rapporto morfologico dell' opera d'arte col suo modello. La valutazione artistica pura riguarda qualità esclusivamente artistiche e non ha alcuna pretesa di predicare qualcosa dell' oggetto considerato nella sua realtà. Manca perciò il presupposto che renda possibile l' inganno sulla realtà dell' oggetto. Manca il termine di confronto rispetto al quale l' oggetto dell' arte possa apparire illusorio.

Cercherò ora di rilevare tutto il radicalismo del

capovolgimento per cui dall' imagine pratico-vitale si giunge a quella artistica con un esempio forse un po' raffinato e difficile. Esistono delle vecchie tazze da thè giapponesi, preziosi oggetti di collezione, tutte striate di sottilissime linee d' oro, tracciate per celare le incrinature o le incollature di pezzi già rotti. Allo sguardo europeo questi oggetti a prima vista sembrano rustici, anzi grossolani; la loro bellezza e le loro profondità si rivelano solo a poco a poco allo sguardo dell' intenditore. Essi tuttavia non sono mai « arte » nel senso comune della parola, come per esempio le porcellane cinesi, ma sembrano qualcosa di mezzo fra un prodotto naturale casuale e un prodotto d' arte stilizzata. La nostra estetica europea non ha una categoria per esprimerne l' unità caratteristica.

Non si tratta neppure di arte naturalistica, perchè naturalistico non è il contenuto rappresentato bensì l' essere immediato dell' oggetto. Nella disposizione del colore e nel trattamento della superficie, echeggia sempre un' impressione naturalistica. Essi ricordano una pietra o la squama di un pesce, la corteccia di un albero, la colorazione di una nuvola. Ma non si tratta di una imitazione naturalistica, bensì, per adoperare un termine simbolico che possa esprimere in qualche modo l'impressione assolutamente particolare, si ha l' impressione che la natura abbia in qualche modo espresso attraverso le mani del vasaio gli elementi ottici e tattili che esprime abitualmente negli oggetti sopra ricordati. Mentre le incrinature e le spezzature sono

puramente casuali, il che risulta evidente quando la tazza non sia ancora riparata, una volta che sono loro sovrapposte le linee d'oro, l'oggetto acquista in moltissimi casi, come attraverso una armonia prestabilita, un aspetto delizioso, artisticamente perfetto, per quanto riguarda sia la direzione delle linee che la divisione delle superfici: qualcosa di così perfetto che si stenta a credere alla casualità delle incrinature.

In nessun luogo il nostro principio appare più evidente che qui, dove il processo artistico si ricollega strettamente all'aspetto naturale ed esprime le sue proprietà solo nella larghezza, nel rilievo, nell'accentuazione delle linee d'oro. In nessun luogo come qui ciò che l'artista vede si è trasformato in ciò che l'artista fa. E la trasformazione dell'impressione da impressione naturalistico-empirica in impressione di natura indubbiamente artistico-formale, rivela come si sia qui avuto un capovolgimento radicale. Finchè l'incrinatura della tazza sussiste nella sua forma originaria, la sua imagine ottica è prodotta dal processo sintetico della nostra vista; essa è puramente naturalistica e determinata dall'incontro del nostro sguardo colla realtà naturale. Ma ecco che la forma ottica, una volta sorta, si trasforma in attività artistica. La visione della realtà data rappresenta lo stadio prodromico dell'arte; l'arte sorge nel momento che la visione si separa dalla connessione della vita colla realtà. Così nel nostro esempio è l'intreccio empirico delle linee prodotto naturalisticamente che diventa deter-

minante per l' artista per la forma che egli darà alla tazza. L' opera d' arte sorge dall' emancipazione dell' imagine visiva della vita pratica, emancipazione che diventa produttiva formando una nuova struttura ottemperante esclusivamente alla funzione della vista.

Questo fatto spiega l' affermazione paradossale più volte espressa, che per ogni epoca la natura ha l' aspetto che l' arte degli artisti dell' epoca le attribuiscono. Noi cioè non vedremmo la realtà obiettivamente, ma attraverso gli occhi degli artisti. Anche se questa non è tutta la verità, ne è certo una parte. La possibilità però che ha l' arte di determinare il modo della nostra visione dipende dal fatto che è la visione che ha determinato preventivamente l' arte. Dopochè la nostra vita pratica ha espresso da sè la funzione visiva, gli artisti la staccano da ogni rapporto con la pratica, rendendola capace di comprendere le cose in un modo autonomo. L' obiettività della visione si riflette ora sulla visione empirica vitale.

L' arte, nascendo dalla vita, getta un ponte attraverso cui torna a ricollegarsi con la vita. Gli è perchè siamo tutti pittori preesistenziali, che siamo capaci di seguire il pittore vero per la strada che ci indica. Gli artisti operano a un dipresso come il pensatore, il quale ricava dall' esperienza la categoria della causalità come una struttura pura autonoma; ma lo può fare solo perchè la sua esperienza è già determinata preventivamente da quella struttura. Non è che gli artisti sostituiscano ad

una nostra visione non artistica una visione artistica. La verità è che gli artisti danno rilievo particolare, ponendolo in forma autonoma, a un elemento che rappresenta uno stadio prodromico dell'arte all'interno della vita. Ciò non vale solo per la pittura, ma anche per la poesia. Quando noi sentiamo e viviamo così come il poeta ha sentito e vissuto prima di noi, ciò dipende dal fatto che alla formazione della nostra vita interiore partecipano fin da principio delle categorie che il poeta non fa che esprimere in forma autonoma e staccata dal suo strato vitale. Vale per la poesia quello che ho detto or ora per la pittura: noi siamo tutti poeti preesistenziali. Non si dimentichi tuttavia che le forme che produrranno successivamente l'arte, all'interno della vita pratico-empirica, non sono ancora arte, neppure in minima parte. La differenza non è graduale. quantitativa, ma è nettamente qualitativa. Altro sono le forme pre-poetiche della vita, altro le forme poetiche dell'arte. Si ponga mente in primo luogo al linguaggio. Il linguaggio considerato come mezzo di comunicazione fra le persone non implica nel suo aspetto puramente logico alcun elemento d'arte.

Questo almeno quando la comunicazione avvenga nella forma meccanica di un travasamento di un determinato contenuto da una coscienza in un'altra coscienza. In questo caso basta naturalmente uno stile telegrafico. Tuttavia gli scopi del discorso, sia orale che scritto, non si limitano a un simile travasamento, ma tendono anche a produrre dei moti dell'anima che non si possono produrre nello

stesso modo logico e che per quanto dipendano in prima linea dal discorso udito, nascono tuttavia per la maggior parte, nella spontaneità dell' uditore. Si vuole che le parole udite vengano accolte in un determinato stato d' animo, si vuole che si imprimano oppure che trascorrino superficialmente, si vuole provocare determinate reazioni di consenso, di convinzione, si vuole ricollegare delle conseguenze pratiche: tutto questo non deriva dal contenuto puramente logico del discorso, ma dipende per massima parte dalla forma in cui quel contenuto viene offerto.

Interpretando il concetto di musica nel senso più ampio, come ritmo della manifestazione, come slancio del sentimento oltre all' aspetto puramente concettuale, come ordinamento temporale e dinamico di un contenuto, come estensione immediata e continua di uno stato d' animo che le parole e i concetti riescono ad esprimere solo frammentariamente; se si interpreta « musica » in questo senso, si vede come anche la pratica abbia continuamente delle esigenze di musicalità. E' solo nella poesia però che questa forma musicale diventa un valore autonomo e sufficiente a se stesso. L' arte esaurisce il suo significato nel raggiungimento puro e semplice di quella musicalità, non nel raggiungere per mezzo di quello un fine pratico-vitale.

Perciò dal punto di vista della vita ha ragione Schopenhauer quando dice che l' arte è sempre al

traguardo. Infatti l' arte non ha nessun traguardo in senso vitale. La teleologia è una categoria della vita, non dell' arte.

E' evidente che una volta affermatesi autonomamente, le forme ideali organizzano il loro campo di applicazione molto più consequentemente, unitariamente, radicalmente di quanto riesca loro finchè sono intrecciate alle funzioni vitali. Nella vita infatti esse hanno la casualità di un semplice mezzo, vengono interrotte continuamente da esigenze indirizzate in altre direzioni, e non giungono pertanto a una evoluzione rettilinea. Restano frammentarie; non dal punto di vista della vita in cui hanno realtà, poichè nel flusso continuo della vita la loro posizione è esattamente quella che deve essere, ed ogni loro preminenza non favorirebbe ma bensì comprometterebbe gli scopi per cui sono poste, ma dal punto di vista della nuova struttura che esse pongono costituendosi autonomamente, e cioè dall' arte. La definizione ripetuta tante volte della vita come un frammento che solo nell' arte trova la sua compiutezza, dipende di qui.

L' opera d' arte può essere completa, perchè è determinata nella totalità da norme che si esauriscono interamente al suo interno, mentre se vengono considerate dal punto di vista della vita, sottostanno a una norma più alta che permette loro soltanto un' applicazione mutevole e interrotta.

La vita appare come un frammento perchè ciascun suo aspetto singolo, visto dal punto di vista di una forma autonoma, è necessariamente fram-

mento. Perciò noi possiamo parlare di incompletezza dell' arte in due sensi. Esiste una prima forma di incompletezza quando l' opera d' arte soddisfa bensì alle intenzioni artistiche e si esaurisce in forme strettamente artistiche, ma non soddisfa alle esigenze immanenti dell' arte per cui appare poco interessante, banale, fiacca; ed esiste una seconda forma di incompletezza quando l' opera non essendo riuscita a liberare completamente le forme artistiche dal finalismo della vita, non è riuscita a esprimere in misura assoluta la trasformazione della forma da mezzo ad entità autonoma. E' questo il caso in cui sentiamo echeggiare nell' opera d' arte un interesse aneddotico, tendenzioso, sensuale ecc. L'opera d' arte può essere di un significato spirituale e culturale grandissimo; non si esige infatti per essa di essere vincolata alla purezza concettuale di una singola categoria. Tuttavia come arte resta incompleta poichè le sue forme implicano ancora dei significati vitali per quanto profondi e totalitari questi possano essere.

La forma pratico-vitale della poesia non si limita affatto al linguaggio, anzi le sue strutture si riscontrano in una quantità innumerevole di atti spirituali diretti ad asservire la materia della vita agli scopi di questa. Mi limito a pochi esempi. Si è indicato spesso come caratteristica dell' arte, e qui io mi riferisco alla sola poesia, quella di rappresentare non delle individualità isolate di esistenze umane, ma sempre qualcosa di generico, di cui l' individuo particolare è soltanto un esempio

o un' imagine. (Non voglio qui discutere se questo sia vero o falso. Ammettiamolo per vero). Al contrario della poesia la pratica comprenderebbe le apparizioni umane nella loro realtà, cioè a dire nella loro individualità singola, nella unicità dei loro contorni, delle loro posizioni, del senso della loro vita. Ora, questo non s' adatta affatto all' imagine degli uomini che noi ci facciamo ai fini dei nostri rapporti pratici. Non si ha un' idea di come si soglia generalizzare e tipicizzare gli uomini con cui si ha a che fare. In primo luogo nei riguardi esterni sociali. Quando trattiamo con un ufficiale, o un sacerdote, un operaio, o un professore, anche di cose che non hanno attinenza colla loro professione, non li trattiamo affatto come individui, bensì e in modo del tutto naturale, come esemplari dello stato o della professione generica di cui fanno parte: non soltanto nel senso che questa determinazione sopraindividuale costituisca un elemento che non si potrebbe naturalmente trascurare della loro personalità, ma proprio come elemento pressochè unico e decisivo ai fini pratici: esso dà per così dire, le tonalità del rapporto; noi non vediamo affatto l' individualità pura, ma vediamo in primo luogo, e spesso non vediamo altro, che « l' ufficiale », « l' operaio », la « donna », e così via. La determinazione personale molto spesso non ci appare che come la differenza specifica in cui quell' elemento generale si manifesta. Questa struttura tipica della nostra rappresentazione del prossimo è il presupposto dei nostri rapporti sociali. Ma essa

appare altrettanto decisiva per quanto riguarda le qualità personali.

Per quanto incomparabile e inanalizzabile sia l'unità di una natura umana, quando noi ce la rappresentiamo ai fini di un rapporto pratico che abbiamo con essa, essa non ci appare sotto l'aspetto individuale ineffabile, bensì sotto un concetto o una sintesi di concetti psicologici generici: intelligente o stupida, fiacca o energica, allegra o triste, magnanima o meschina, e così via in tutte le generalizzazioni che esprimono il loro carattere di universalità nel fatto che ciascuna coppia contrapposta esaurisce in sè le infinite direzioni possibili di un atteggiamento spirituale. Per quanto noi si sia coscienti che l'accumulamento di simili generalità non riuscirà mai a ridare un sistema di coordinate su cui determinare la particolarità dell'individuo singolo, per quanto si sia convinti che simili generalizzazioni sono assolutamente inadeguate alla particolarità del singolo, tuttavia nella pratica non possiamo fare a meno di tradurre l'individuo in termini siffattamente generali. La rappresentazione da parte nostra del prossimo, subisce un'altra trasformazione della sua realtà effettiva, questa volta in una direzione assolutamente opposta. Noi vediamo la realtà del nostro prossimo prolungando e completando alcuni tratti particolari in modo da sviluppare la sua natura nella costanza di un carattere, di un modo definito di essere; noi completiamo cioè quello che è qualitativamente incompleto, abbozzato, non sviluppato

di una personalità, in una struttura assoluta e completa. Noi per così dire, vediamo ciascuno, (non sempre, ma molto più spesso di quanto ci se ne renda conto) non così come è, ma così come sarebbe se egli fosse per così dire più lui stesso, se egli cioè avesse realizzato appieno le possibilità buone o cattive della sua natura. Noi tutti siamo così frammenti non soltanto di un tipo sociale, non soltanto di un tipo spirituale caratterizzato mediante concetti universali, ma siamo frammenti di una individualità tipo: la nostra. Lo sguardo del nostro prossimo organizza istantaneamente questa frammentarietà in un aspetto completo che noi non siamo mai interamente e puramente. Mentre la vita nel suo aspetto pratico sembra insistere sul fatto che noi componiamo l' imagine del nostro prossimo con dei frammenti dati nella realtà, viceversa a una considerazione più attenta si rivela che l'imagine del prossimo è data dall' idealizzazione di esso nell' universalità di un tipo generico comune e di un tipo che è suo proprio esclusivo. A questo modo noi poniamo sempre il prossimo fra la assolutezza di una tipicità universale e l' assolutezza della sua propria soggettività; di fatto egli non corrisponde nè all' una nè all' altra.

Non c' è bisogno di dimostrazione che ogni rappresentazione poetica e artistica in genere dell' uomo trova il suo prototipo nei modi or ora analizzati di rappresentazione pratico-vitale. L' universalizzazione sociologica e psicologica, costituisce il fondamento per cui diventa possibile il rapporto

e la comprensione reciproca. L' imagine perfezionata dell' individualità serve come schema in cui fare rientrare i tratti empirici e le azioni della universalità. Questo schema ci coordina al nostro prossimo e lo rende un fattore dei nostri calcoli e delle nostre esigenze. Nell' arte si ha un capovolgimento totale di queste categorie. Esse non servono più per l' utilizzazione vitale empirica del prossimo; le intenzioni dell' arte si esauriscono nella possibilità di dare a un carattere umano la sua forma. Le figure poetiche più perfette (in Dante, Cervantes, Shakespeare, Goethe, Balzac, C. F. Meyer) hanno una unità che si può definire solo come la contemporaneità degli aspetti contraddittori e parziali sopra accennati. Esse sono da un lato qualcosa di assolutamente generale, come se l' individuo uscendo da se stesso si fosse riversato in uno schema tipico della vita generale dell' umanità; dall' altro lato sono profondamente individualizzate; esse sono l' uomo nella sua unicità, esse esprimono la fonte donde la vita dell' individuo sgorga nella sua autoresponsabilità e incomparabilità più assoluta per subire solo in seguito, durante il corso della sua vita empirica, degli avvicinamenti e delle generalizzazioni con gli altri.

Faccio un secondo esempio di tutt' altro genere. Fra tutte le categorie sentimentali in cui si colloca il contenuto della nostra vita, la lirica ne ha scelte sopratutto due che esprime molto più frequentemente che le altre nelle forme dell' arte: il desiderio e la rassegnazione. I momenti della sod-

disfazione, i momenti cioè in cui la volontà di vita e l'oggetto ambito coincidono, sono espressi nella lirica molto meno frequentemente e ancor meno frequentemente raggiungono una vera perfezione artistica. Se non erro, il motivo di questo va ricercato nel fatto che il desiderio e la rassegnazione implicano un momento di distanza che è straordinariamente favorevole alla distanziazione e obiettivazione dell'arte. Se non m'inganno, il linguaggio tende a definire il desiderio e la rassegnazione « sentimenti lirici ». E non saprei indicare altra base a questa affinità se non quella del distacco in contrasto con lo stato di soddisfazione che reca con sè il possesso. Per il desiderio come per la rassegnazione il corso del tempo si è, per così dire, arrestato; in entrambi l'anima è al di là del tempo, come è stato espresso una volta da Goethe: « Ciò che posseggo mi appare lontano, mia sola realtà è ciò che è scomparso ». La lontananza dalla vita piena che è implicita in questi due sentimenti rappresenta uno stadio prodromico dell'arte all'interno della vita pratico-vitale.

Al di sotto di questa affinità esterna apparente v'è la differenza radicale: nella vita reale desiderio e rassegnazione sorgono dalla lontananza della vita rispetto a qualche contenuto immediato, nell'arte lirica viceversa quei sentimenti sono cercati con predilezione perchè facilitano questa distanza

favorevole alla realizzazione artistica. Il sentimento che è provocato nella vita da una distanza diventa a sua volta centrale perchè soddisfa meglio che ogni altro all' esigenze dell' arte. La distanza esprime particolarmente bene il capovolgimento della vita empirica nell' idealità poetica anche per un altro aspetto. E' stato osservato più volte che i personaggi e gli avvenimenti del passato sono particolarmente adatti ad essere utilizzati poeticamente sia nell' epica che nella drammatica. Effettivamente il modo con cui il passato si presenta a noi è già un' anticamera — per così dire — dell' arte: l' indipendenza da ogni interesse pratico, il rilievo di ciò che è essenziale e caratteristico di fronte ai particolari insignificanti che scompaiono, la nettezza con cui lo spirito ordina e sistema il materiale, tutti questi aspetti caratteristici del ricordo del passato sono elementi costitutivi dell' arte. Lo stesso avviene, con poca differenza, nella storia come forma scientifica di rappresentazione di imagini. Anche la storia organizza i contenuti in un' imagine ideale posta al di là della vita; in essa tuttavia il contenuto ha un' importanza molto maggiore che non nell' arte. Di modo che la storia appare come un termine medio fra il ricordo della vita pratica e la composizione storica poetica. Di solito il rapporto fra storia e arte viene concepito come se esistessero delle forme e qualità artistiche utilizzabili per l' esposizione storica. Questa rappresentazione si giustifica forse psicologicamente, ma il rapporto ideale tra storia ed arte è esattamente il

contrario. Se infatti non si considera soltanto la storia come fenomeno scientifico metodico, ma già gli aspetti prodromici che lo preparano, cioè a dire la rappresentazione di un passato vissuto, si vede come ciò, lungi dal presupporre l' arte, dipende viceversa da quelle categorie che all' interno della vita appaiono frammentarie ma che una volta affermatesi autonome costituiscono il campo dell' arte come tale. Da questo punto di vista l' arte non è un veicolo della storia, ma tutto al contrario la storia nella sua necessità più intima è una forma prodromica dell' arte, allo stesso titolo del ricordo del passato che si riscontra sul piano pratico-vitale.

Concepito in questo modo il rapporto di vita e di arte si elimina una contraddizione che sembra minacci l' autonomia dell' idea in genere. Si può infatti, con una compiutezza storico-psicologica maggiore o minore, constatare come l' arte, la religione, la scienza sgorghino dal flusso della vita empirica naturale. Il passaggio dalla struttura vitale a quella ideale è quasi inavvertito. Fenomenicamente non appare alcun distacco, nessun punto netto di capovolgimento. Tuttavia noi abbiamo affermato il capovolgimento in linea di massima. L'idea deriva il proprio significato e il proprio diritto dal fatto di essere diversa dalla vita, di rappresentare la liberazione dalla prassi vitale, dalla casualità, dal fluire temporale, dal vincolo vitale di mezzo e fine.

Ora, se è possibile constatare l' esistenza di forme di passaggio; qualcosa di mezzo tra le forme

vitali da un lato e i valori autonomi definitivi dall'altro, gli uni e gli altri appaiono confermati. Le strutture medie spiegano perchè non si possa sempre indicare un preciso confine fra l'imagine vitale e quella dell'arte, dato che i confini spesso si confondono, come avviene per esempio nel linguaggio comune che si trasforma inavvertitamente in poesia o nel modo comune di vedere che trapassa inavvertitamente in quello artistico. Ma proprio per il fatto che la differenza essenziale consiste unicamente non nel contenuto, ma nell'intenzione, è indifferente che quelle forme si pongano come mezzo rispetto alla vita e al suo flusso continuo, o si pongano viceversa come valori autonomi; la differenza tra la vita naturale e l'arte è assolutamente radicale. In entrambi i casi si tratta del conio di un dato contenuto in una data forma; la differenza consiste unicamente in ciò che è mezzo e ciò che è fine; essa pertanto è puramente interna e si esprime nel fatto che forme derivate dalla casualità, frammentarietà e caoticità della vita trapassano nella compiutezza e connessione dell'arte. La continuità delle due manifestazioni non contraddice più alla diversità totale del loro significato. L'unificazione di fatto non fa che riconfermare la struttura dualistica del rapporto.

Di qui si spiega come mai nella grande opera d'arte si senta sempre qualcosa di più che la semplice opera d'arte. Poichè le forme artistiche derivano dal moto e dalla produttività della vita, esse sono tanto più forti, significative, profonde, quan-

to più forte e profonda è la vita che le produce. Il termine di mediazione è dato dal talento dell'artista: le forme cioè si trasformano in strutture autonome attraverso una forza individuale. Ora, posta l'uguaglianza specifica dei talenti, il termine decisivo è sempre l'intensità e la ricchezza della vita. La vita nell'arte non scorre più dirigendosi verso i suoi scopi pratici, ma si è solidificata, ha cristallizzato in esse la sua forza. Se essa è debole e ristretta, le forme da essa espresse non determinano che una artisticità puramente formale e una perfezione esclusivamente tecnica. In altri casi invece si ha l'impressione che il significato dell'opera non si esaurisca nel suo valore puramente artistico; l'opera ha un significato più ampio e più profondo oltre quello estetico. Questa impressione non esprime un dualismo dei fattori operanti sull'opera d'arte, ma riconferma anzi la loro unità. La vita con tutto il suo significato biologico e religioso, spirituale e metafisico, non influisce sull'opera d'arte da un mondo staccato dalla forma artistica, bensì la forma dell'arte è la forma della vita stessa che per quanto emancipata dal teleologismo della vita ne esprime pur sempre la dinamicità e la ricchezza. L'impressione di « più che arte » che ogni grande arte esprime, sgorga dalla stessa fonte da cui l'opera è sgorgata come struttura puramente ideale libera dalla vita. La vita trasporta nelle forme da lei sgorgate il proprio carattere. Le forme a loro volta determinano la vita, dimodochè questa è nello stesso tempo al di qua e al di là di esse. Di tanto la vita

viene eternizzata nell' arte di quanto l' arte viene vitalizzata dalla vita.

Per quanto riguarda il mondo della *religione* farò un solo esempio prescindendo da ogni questione relativa all' essenza della religione.

Religione — premettiamo — è un comportamento dell' uomo, qualunque sia l' ambito metafisico di cui fa parte, qualunque sia il termine verso cui si dirige e da cui deriva. Esistono di fatto infiniti contenuti della vita, interiori del soggetto o interindividuali, che hanno un carattere religioso senza essere determinati o condizionati in minima parte da una religione preesistente. Anzi la qualifica di religioso è applicabile ad essi solo in quanto vengano guardati dal punto di vista di una religione concreta per cui si avverte in essi, che in sè e per sè sono puramente vitali, il carattere religioso.

Quando noi nella vita empirica crediamo a qualcuno, quando nei confronti della Patria, dell' umanità, o di una personalità qualsiasi, avvertiamo quella mescolanza tutta particolare e la tensione di umiltà e elevazione, dedizione e brama, distacco e fusione; quando noi ci sentiamo contemporaneamente sicuri ed esposti allo sbaraglio, dipendenti e responsabili; quando desideri oscuri ed un' oscura insoddisfazione di tutto ci spinge attraverso l' esistenza: questo non è ancora religione. La religione nasce nell' istante che quegli stati e quei sentimenti si distaccano dalla loro connessione terrena, diventano in certo senso assoluti e producono da sè un oggetto assoluto. Certamente, dal punto di

vista psicologico, il passaggio è quasi inavvertito; ma nell' essenza Dio è l' amore in persona: egli è l'oggetto della fede e del desiderio, della speranza e della dipendenza; egli non è qualcosa con cui noi desideriamo di unificarci e in cui desideriamo di riposare; al contrario esso nasce in quanto quei sentimenti visti dal punto di vista terreno sono privi di oggetto, si proiettano all' infinito e determinano così, al loro punto d' arrivo, il loro oggetto come qualcosa di assoluto. In nessun campo come in questo la vita ha conservato, pur nel capovolgimento delle sue forme, il calore, la profondità e il valore suo proprio. Queste forme ora sono forti tanto da non lasciarsi più determinare dalla vita ma di determinare a loro volta la vita. L' oggetto da esse costituito si afferma ora autonomo e prende a sua volta la direzione della vita.

La massima parte della prassi religiosa a noi nota, (sacrifici, riti, clero, preghiera, solennità, ascesi ecc.), mira esclusivamente a conciliare all' uomo il favore degli dei, sia per la vita terrena, sia per quella ultraterrena. Questa religiosità, anche se nell' intenzione, nelle forme, nella tecnica, si distingue da ogni altra manifestazione teleologica, non cessa a rigore di essere essa pure teleologica. Il cordone ombelicale che la unisce alla vita, sua madre, non è ancora reciso. Per quanto interiorizzata, sublimizzata, fantastica sia l' utilità del comportamento religioso, esso ha pur sempre un significato vitale-teleologico. La constatazione che si è spesse volte fatta, con meravigliato rispetto, nel-

le ricerche etno- e archeologiche di quanto quella vita sia permeata di elementi religiosi, deriva proprio dal fatto che ivi la religione non ha ancora acquistato la sua autonomia assoluta di fronte agli interessi e alle esigenze della vita pratica. Essa una volta autonoma torna però ad intrecciarsi con la vita. La vita la ha creata organicamente come una delle proprie forme, senonchè è caratteristico di questa forma di staccarsi dal nesso vitale giungendo con un capovolgimento radicale a porsi come autonoma e determinatrice di un mondo proprio.

Ho incominciato questa analisi precisando che il « mondo » è una forma mediante la quale noi comprendiamo in una unità la totalità di dati reali o possibili. Volta a volta, a seconda del concetto supremo, col quale eseguiamo questo processo di unificazione, sorgono dalla stessa materia molteplici mondi; quello della conoscenza, quello dell'arte, quello religioso. Il linguaggio però non limita il termine di mondo a simili complessi totalitari capaci di esaurire idealmente in sè tutti i contenuti possibili. L'aspetto formale del concetto permette che esso venga applicato a degli ambiti più ristretti, presupposta pur sempre l'esistenza di un concetto supremo unificatore. Così si parla di un mondo del diritto, dell'economia, della morale ecc. Si pone cioè, per un certo complesso di fenomeni, una unitarietà, una autonomia e autoresponsabilità interiore per cui questi mondi si pongono analoghi,

seppure di ambito più ristretto, a quegli altri mondi totalitari. Essi acquistano il proprio significato obiettivo e la propria sufficienza attraverso un identico capovolgimento dalla vita all' idea. Il materiale di tutti questi mondi deriva dalla vita; è prodotto dalle forze organiche della vita in funzione delle sue necessità più o meno teleologiche omnicomprensive, ed essi si esprimono all'interno della vita in forme particolari caratteristiche che sono tutte permeate dal significato vitale. Queste tuttavia si emancipano, acquistano un valore proprio e assumono a loro volta forze e contenuti analoghi a quelli che pulsano nella vita. Esse appaiono ora a loro volta formatrici della vita. Anche questi mondi infatti come quegli altri omnicomprensivi, tornano ad affondarsi nella corrente e nell' evoluzione della vita. Nelle pagine seguenti accennerò molto brevemente ad alcune di queste totalità parziali, in primo luogo a quella del diritto.

Non è dubbio che il comportamento che noi consideriamo conforme al diritto, e dal diritto coercibile, sussiste già in aggregati sociali in cui il concetto di diritto e i possibili istituti giuridici non sono ancora giunti a sviluppo. Il bisogno di autoconservazione del gruppo produce quel comportamento istintivamente nelle forme dell' uso, garantendolo con la minaccia di pene. Certamente questo comportamento viene sentito dall' aggregato sociale e dall' individuo come qualcosa di giusto; tuttavia esso non deriva da un concetto del diritto come idea posta al di là della realtà, bensì dagli

scopi pratici della vita immediata che il gruppo persegue. Non costituisce una difficoltà il fatto che quei primitivi comandamenti e divieti appaiono per massima parte sanzionati anche religiosamente. Le potenze religiose degli stadi primitivi, il totem, gli antenati divinizzati, il feticcio, e tutta la famiglia degli spiriti, sono infatti elementi immediati di quella vita: anche la divinità resta per molto tempo un membro del gruppo. Proprio il fatto che la norma che governa il comportamento giusto è ancora indifferenziata — le sanzioni si specificheranno solo successivamente, sanzioni giuridiche, religiose, convenzionali — dimostra che essa è ancora totalmente inserita nel flusso vitale come una semplice funzione di questo. Il diritto, sorto che sia, giace su un piano tuttaffatto diverso. Appena sorto il diritto, per quanto i suoi contenuti siano finalistici, non è questo finalismo che ne provoca la realizzazione, bensì il fatto di essere diritto. Il diritto non è più un mezzo, una tecnica rispetto ad uno scopo finale, bensì si pone come un' esigenza assoluta, indipendente da ogni finalità, anzi a volte negando esplicitamente la finalità: fiat justitia, pereat mundus.

E' uno dei paradossi più significativi del mondo spirituale questo per cui il diritto sviluppatosi dalla vita nel momento che si pone come autonomo, afferma la sua indipendenza, il suo valore obiettivo in modo così assoluto da giungere fino alla negazione della vita stessa. Certamente si può parlare sempre di uno scopo sociale del diritto, ma questo

investe soltanto il suo contenuto e spiega semplicemente la coercibilità della sanzione giuridica. Non ha viceversa nessuna presa sul significato essenziale interiore del diritto. Nel momento che noi diciamo che esiste un diritto, cioè a dire qualcosa che deve essere osservato semplicemente perchè è diritto, scompare ogni teleologia: il diritto è fine in sè, il che non è che un' espressione ambigua per indicare che non ha un fine. La continuità dei contenuti giuridici, le sanzioni, l' utilità sociale del diritto, non riescono ad oscurare questo capovolgimento fondamentale. E' molto significativo a questo proposito che tutti i diritti primitivi abbiano un carattere eminentemente criminale. L' idea di un ordinamento obiettivo di cui il comportamento empirico non rappresenterebbe che un singolo esempio ed una parte, è assolutamente remota. Persino una norma così semplice come quella che esige l'adempimento dell' obbligazione, non sorge originariamente come un' esigenza di giustizia obiettiva o come realizzazione di una logica autonoma dei valori, bensì l' inadempimento viene perseguitato come un comportamento subiettivo vietato del debitore. Ancora nel diritto romano più tardo ciò si riesprimeva nel fatto che alcune azioni di puro diritto privato non importavano la semplice condanna all'adempimento della prestazione, ma anche una qualifica d' infamia del debitore. In luogo del principio che il contratto deve essere mantenuto, per cui i contraenti appaiono come portatori di diritto e di obblighi sì che il processo si riduce esclusivamente

al contratto concluso, agisce l' impulso molto più immediato e molto più immanente all' aspetto complessivo della vita, per cui si esige una condanna nei riguardi personali del debitore inadempiente.

A questo fatto si riconnette strettamente l' altro per cui il diritto all' inizio della sua evoluzione mira essenzialmente alla conservazione della pace e in primo luogo ad allontanare la minaccia arrecata alla socialità dalla violenza individuale e dalla difesa privata. La funzione pacificatrice del diritto, si è detto, prevale originariamente sulla sua funzione di giustizia. La collettività vuole vivere ed è questa volontà che produce come mezzi le norme regolatrici del comportamento dei singoli. Tutto questo per altro è ancora avvolto nel finalismo della vita del gruppo, allo stesso modo che il comportamento del singolo è tutto permeato del finalismo della vita del singolo e si esprime molte volte anche qui mediante una costrizione esercitata dal centro della personalità sui singoli impulsi periferici. Il diritto qui è ancora nella forma della vita per quanto supra-individuale. Esso è, per così dire, il presupposto immanente del teleologismo vitale su un piano di realizzazione tecnica. Solo successivamente esso si distacca nella purezza della sua idea. Allora mentre prima la giustizia era buona perchè serviva alla vita, ora è buona la vita in quanto si adegua alla giustizia.

La nitidezza con cui il diritto si distacca dalla vita pratica ponendosi su una base autonoma è dimostrata dalla sua differenza dall' uso e dal costu-

me con cui originariamente è fuso. All' inizio di ogni evoluzione sociale, appare in genere una norma indifferenziata, normalmente colorata religiosamente; è solo a poco a poco che si scinde l'aspetto giuridico dall' aspetto morale, dall' aspetto puramente di costume. Il costume resta costantemente avviluppato nella realtà vitale da cui è sorto originariamente il suo imperativo teleologico. L' uso e il costume sono sempre vincolati a dei soggetti che vivano in modo loro conforme. Si può bensì pensarli come astrazioni, ma concepiti in questa autonomia ideale non hanno un vero significato. Essi come principi valgono solo in quanto si diano degli uomini che vivano realmente in modo loro conforme. Essi non sono autonomi, non riposano su un fondamento ideale indipendente dalla vita, ma restano costantemente vincolati agli scopi e al dato di fatto della vita. In essi non si è operato il capovolgimento verso l' idea, forma di un mondo autonomo unitario, che si è invece operato nel diritto. Essi servono alla vita mentre il diritto si è posto come sovrano di fronte ad essa. Anche se non cessa per questo di essere avvolto e determinato dalla vita.

Il regno di un ambito obiettivo unificato da un concetto e reso autonomo da un capovolgimento radicale dall' aspetto pratico della vita, è determinabile anche nel campo dell' *economia*, seppure con qualche maggiore difficoltà. Non c' è infatti alcun complesso che sia così vincolato alla vita concreta e alle sue esigenze quotidiane. Sono gli stimoli della

fame che hanno determinato le forme economiche del loro soddisfacimento, di modo che neppure nel loro aspetto più raffinato e differenziato queste forme hanno altro significato che quello di servire nel modo migliore alla vita. Il fatto che l'economia e i suoi mezzi, in particolare il danaro, si siano posti psicologicamente come degli scopi definitivi, non significa ancora, come avemmo già occasione di rilevare, il loro capovolgimento nell'idea. Essi rimangono pur sempre sullo stesso piano di finalismo pratico, per quanto muti l'accento psicologico dei termini della successione finale. Il capovolgimento sorge nel momento che la economia si pone come un mondo per sè; nel momento in cui essa diventa un processo puramente obiettivo, ottemperante a una legge obiettiva tecnica sua propria, per il quale gli uomini viventi sono semplicemente dei portatori, degli esecutori dei principi contenuti in esso: il proprietario come l'imprenditore, il lavoratore come il garzone, appaiono semplicemente gli schiavi del processo della produzione. La logica violenta dell'evoluzione di questo non si preoccupa della volontà dei soggetti, non del significato e della necessità della loro vita. L'economia va ora per la sua strada, assolutamente come se essa non fosse per gli uomini, bensì gli uomini per lei. Di tutti i mondi che la vita nella sua evoluzione ha creato e che si sono successivamente posti come autonomi dominando al di là della vita, nessuno è originariamente così connesso alla vita pratica, così direttamente riferito al te-

leologismo di questa vita del mondo economico; contemporaneamente, nessuno che una volta postosi come autonomo, si opponga alle esigenze della vita con una obiettività così senza riguardi, con un violentamento più assoluto, obbedendo esclusivamente alla sua logica e dialettica puramente interna. La tensione fra la vita e quel mondo ultravitale che essa ha creato, raggiunge qui un massimo che è contemporaneamente tragico e caricaturale.

Nel campo *etico* infine mi limito ad accennare un unico fenomeno, esempio tipico di quanto siamo venuti dicendo. Intendo la differenza kantiana fra imperativo ipotetico e imperativo categorico. Ciò che Kant chiama l' impulso subiettivo estraneo alla moralità è precisamente quello che io considero il momento del teleologismo vitale: l' impulso naturale che aspira a un massimo di soddisfazione vitale empirica, che giustappone mezzo a mezzo e che soddisfa esteriormente molte delle esigenze della morale. Tanto è vero che per molti moralisti il proprio interesse ben compreso si identifica addirittura con la moralità.

Ora, quando Kant dice che la moralità non è ancora realizzata quando il comportamento conforme alla morale scaturisce come incidentalmente dalla vita, ma che la moralità è soddisfatta solo quando il comportamento è determinato unicamente ed esclusivamente dal dovere, egli esprime nel modo più radicale il capovolgimento della forma vitale in idea autonoma. Con questo noi non concordiamo nell' interpretazione kantiana del dovere e nell' e-

sclusivismo valutativo del suo moralismo. In primo luogo perchè nell' esposizione kantiana si misconosce un momento fondamentale dal rapporto di vita e morale. A Kant sembra un semplice caso che all' interno del finalismo vitale sussistano delle azioni che sono effettivamente morali nel loro risultato. Io non posso acconsentire a un' interpretazione così pessimistica della nostra natura. Certo la motivazione dell' azione morale in sè e della azione morale per incidenza sono nettamente diverse. Tuttavia esse si ricollegano indipendenti dalla mera casualità nel fatto di derivare necessariamente entrambe dalla vita, l' una nel suo aspetto teleologico, l'altra da quel mondo obiettivo che la vita ha sprigionato da sè capovolgendosi nella struttura obiettiva dell'idea. Kant di fronte all'assolutezza della determinazione ideale, alla relatività di quella vitale, ha ritenuto di potere spiegare il loro coincidere come opera di mera casualità. In questo si contiene a rigore una scarsa fiducia nell' assolutezza dell' ideale. Se si è assolutamente sicuri di essa e la si ripone realmente nell' interiorità dell' intenzione, essa non è minimamente compromessa nè dal fatto che la vita possa esprimere da sè dei comportamenti che la soddisfano, nè dal fatto che empiricamente e psicologicamente esista una connessione continua tra le due motivazioni.

Il richiamo di queste varie categorie non voleva affatto dimostrare che tutte obbediscono allo stesso principio strutturale. Nè si trattava di porre una uguaglianza fra di esse. Ogni categoria infatti ha

una propria unità organica. Esse sono semplicemente simili di una simiglianza che non si compone di una porzione di uguaglianza assoluta e di una porzione di diversità, ma che è sui generis. Il risultato ultimo di quanto siamo venuti esponendo potrebbe essere la fondazione di un rapporto organico fra logica e psicologia. Rapporto che allo stato attuale delle cose non è raggiungibile nè dal psicologismo, nè dall' autonomia della logica, per quanto sia assolutamente certo che a lungo andare questi due campi non si possono opporre in una semplice casualità.

Non vedo altra soluzione che quella metafisica fondata su quella base che ho chiarito nel primo di questi studi. Come la vita sul piano fisiologico è creazione continua, di modo che essa appare sempre « più vita », così essa sul piano dello spirito produce qualcosa che è « più che vita »: l' oggettività, una struttura valida e significativa in sè e per sè. Questa esaltazione della vita oltre se stessa non è qualcosa che le si aggiunga, bensì la sua essenza immediata. Essa è vita spirituale in quanto oltre ogni subiettivismo e psicologismo crea da sè qualcosa di obiettivo. La vita creatrice sul piano dello spirito, in prosecuzione di quella creatrice sul piano fisiologico, *trascende* continuamente se stessa. Essa pone di fronte a sè una alterità obiettiva che è la sua stessa creatura, e ne dimostra l' autonomia lasciandosi determinare da quella nel suo significato, nelle conseguenze, nelle norme.

La vita progredendo si capovolge in una obiet-

tività che trascende il soggetto che l' ha prodotta e non ne è affatto un semplice travestimento. Al contrario si tratta di due stati di fatto, di stadi dell' evoluzione della vita nel suo aspetto di vita spirituale, la quale dimostra la sua unità nel passaggio da un aspetto all' altro e nel ritorno dell' aspetto obiettivo su se stessa. In un processo relativistico, dall' accadimento subiettivo psicologico si distacca una struttura indipendente obiettiva, una verità, una norma, qualcosa insomma di assoluto, finchè a sua volta essa pure viene riconosciuta subiettiva poichè le si è sovrapposta un' obiettività maggiore e così via all' infinito.

Certo qui si contiene l' aspetto tragico della cultura e dello spirito: il fatto che la vita urta e si spezza a volte con violenza contro quelle strutture che essa stessa ha prodotto e che ora le si oppongono rigide e obiettive. E' questa la conferma dolorosa che si tratta di vera obiettività e non di una semplice interpretazione psicologica di essa.

Nelle pagine precedenti non ho fatto che accennare ad alcuni aspetti del processo di obiettivazione della vita. Ho indicato alcuni punti in cui la vita produce ciò che poi le si opporrà; alcuni aspetti nel cui significato obiettivo, indipendente dalla vita reale, si esprime il carattere metafisico, non quello psicologico, della vita creatrice.

Capitolo III

MORTE E IMMORTALITA'

La materia inorganica e l'organica si distinguono sopratutto in questo: che la forma del corpo inorganico è determinata dall'esterno (sia rispetto agli altri corpi, per cui un corpo cessa là ove comincia un altro, sia in se stesso, nel senso che sono forze chimiche o fisiche che gli fanno assumere quella certa forma); mentre il corpo organico riceve la sua forma dall'interno.

Esso cessa di crescere quando le forze interiori che ne determinano costantemente l'ambito e la struttura sono esaurite. Mentre per il corpo inorganico la forma è ad un tempo la sostanza: i presupposti, le condizioni della sua essenza sostanziale, sono insieme condizioni e presupposti della sua forma. Abbiamo visto nel primo di questi capitoli che « forma » equivale a « limite »: forma è ad un tempo la cosa e il limite della cosa; essa è

l'ambito unitario in cui una cosa è e insieme non è più. Il corpo organico, diversamente dall'inorganico, ha questo limite in sè non dall'esterno.

Il limite del corpo organico non è soltanto spaziale ma anche temporale. L'organico, il vivente, *muore*. Questo limite temporale — la morte — forma e determina la vita non meno che il limite spaziale. A questo titolo la morte è immanente, per sua natura, alla vita.

Per comprendere appieno il significato della morte occorre sopratutto liberarsi dalla concezione corrente per cui la vita si svilupperebbe fino a un certo punto solo come vita, per poi essere improvvisamente « recisa » dalla morte; come se morte e vita si comportassero reciprocamente come due corpi inorganici, che si limitano ed escludono a vicenda. Questa concezione meccanica si esprime simbolicamente nell'immagine della Morte colla falce.

Ai più la morte sembra incombere come la oscura minaccia di « un qualcosa » che a un certo momento spezzerà la loro vita: viceversa la morte è nella vita fin da principio. Trascuro per ora la questione disputata in biologia: se gli esseri unicellulari siano o meno immortali, dato che ove non intervenga una forza esterna a spezzare il ciclo riproduttivo essi si scindono formando altri esseri viventi e così via; di modo che la morte sarebbe propria ed esclusiva degli organismi pluricellulari.

Negli esseri mortali — qualunque essi siano — la morte è insita nella vita e a nulla monta che per

altri esseri ciò non sussista o sussista in forma più attenuata.

Il rapporto fra morte e vita, l'inerire della morte alla vita, non è affatto contraddetto dal fatto, che la vita normale per un certo tempo sembra ascendere e farsi, per così dire, sempre più vita, e solo successivamente, dopo aver raggiunto un punto, il più lontano, dalla morte, visibilmente cala e s'avvicina alla fine. La vita più piena e più forte non implica meno strettamente la morte che la vita al tramonto. Si è constatato che i processi organici — di ricambio, di assimilazione, ecc. — diminuiscono di intensità a partire dalla nascita: per quanto essi provochino ancora la crescita, questa però è sempre meno intensa.

Ancora, la pigmentazione cellulare, in particolare del sistema nervosocentrale, che passa per manifestazione tipica di senilità, s'inizia già nell'infanzia. L'invecchiamento è già stato spiegato come l'intensificarsi di una somma di processi di fermentazione, iniziati con la vita stessa e in lotta continua con essa. In questo senso un biologo ha potuto definire meccanicisticamente la morte come un agente fisico, il contrapposto materiale della vita. Ora, questo contrapposto non ha altra origine che la vita stessa. E' la vita che lo produce e ricomprende in sè. Noi siamo « morituri » in ogni istante di nostra vita. La vita sarebbe ben diversa senza questa determinazione di principio che agisce in lei ad ogni istante.

Come non si « è » integralmente e definitiva-

mente nell' attimo della nascita, ma si nasce, per così dire, un poco in ogni istante, così non si muore solo nell' attimo che si esala l' ultimo respiro.

Le manifestazioni della vecchiaia — ha detto un noto fisiologo — non sono altro che l' espressione ultima di condizioni contenute in germe fin dai primi stadi del suo sviluppo. Ogni vecchio morto di malattia, può considerarsi morto di vecchiaia: è la tarda età che ha modificato patologicamente il suo organismo.

Si chiarisce così il significato della morte come forma. La morte non è il limite della nostra vita soltanto nell' attimo supremo: ma è un momento formale della nostra vita di cui investe tutti gli aspetti ad ogni momento. Ogni forma, ogni qualità, sarebbe diversa se potesse prescindere da questo limite immanente.

L'organismo — cioè una forma determinata da un principio di unità interiore — si esprime tanto nella successione temporale come nella coesistenza spaziale. Questi elementi, che differenziano l' organico dall' inorganico, differenziano pure simbolicamente gli uomini fra loro. Vi sono degli uomini — e s' intenda quello che stiamo per dire in senso relativo — che muoiono come per combinazione: la morte non appare per essi come un limite posto interiormente al corso della loro vita. Sono uomini la cui vita non ha una forma individuale; essa è indifferentemente lunga o corta; così come una roccia è indifferentemente grande o piccola. L' estensione di fatto della loro vita non ne tocca punto

la essenza. Il limite temporale della loro vita non nasce dall' interno ma è imposto, come per il corpo inorganico, dall' esterno. Più che morire, uomini di questo genere sono uccisi. Certamente può essere ucciso solo chi può in astratto morire. Ma altro è la *possibilità*, altro la *necessità* di morire. In alcuni uomini la morte è solo un' uccisione di fatto ed è indifferente che ciò avvenga per causa di veleno, di pugnale, di cancro, o di bacilli tubercolari. I selvaggi ritengono che se qualcuno muore è perchè è stato ucciso: e ne cercano il responsabile in un uomo o in uno spirito. Qui la vita non è ancora abbastanza profonda, o meglio, come vedremo avanti, non è ancora abbastanza individualizzata per ricomprendere unitariamente in sè anche la morte. La differenza sopra accennata si esprime anche nell' arte. Nei grandi personaggi tragici di Shakespeare noi sentiamo dalle prime parole l' inevitabilità della loro morte, non come un fato ineluttabile e minaccioso che loro incomba, ma come una necessità profonda, come, vorrei quasi dire, la struttura a priori della loro vita interiore. Il « fatto » in cui questa esigenza a priori si incanala e si conclude, non fa altro che darle un' espressione concreta e pratica. I personaggi secondari invece, muoiono come capita. Essi vengono uccisi: ed è indifferente se, perchè e quando. « Morire » è dato solo ai primi: il loro destino maturando come vita, matura ad un tempo come morte.

Tutti gli atti e gli aspetti in genere, della nostra vita, sono proporzionati ad una vita *mortale*;

ciò non avviene coscientemente, ma per istinto. Noi però se sappiamo che la morte *sarà*, ignoriamo nel modo più assoluto *quando* sarà. La vita di esseri terreni immortali è inconcepibile; come pure la vita di esseri che sapessero con assoluta certezza il giorno e l'ora di loro morte. E' stato detto: « quanto migliore sarebbe la vita, se si sapesse con certezza quanto si ha ancora da vivere. Ci si potrebbe organizzare, non si lascerebbe nulla di incompiuto perchè non si comincerebbe nulla che non si *potesse* compiere; sopratutto si sfrutterebbe a fondo ogni minuto ». Non è così. Intanto la maggior parte degli uomini non resisterebbe ad una simile certezza. Secondariamente molte azioni non verrebbero neppure intraprese perchè non ne varrebbe la pena; l'uomo fornisce il massimo solo quando s'accinge a qualcosa che è superiore alle sue possibilità.

Dal punto di vista soggettivo la paura della morte e l'angoscia della sua inevitabilità sono rese tollerabili solo dall'incertezza sul « quando ». Questa incertezza, e null'altro, assicura all'uomo la gioia di vivere, lo spiegamento libero delle sue forze, la produttività della vita.

La certezza e l'incertezza, a un tempo, della morte, costituisce forse l'esempio più cospicuo di una forma tipica di rapporto della nostra vita col mondo: l'esistenza di una base certa e indiscutibile per la teoria e la pratica, resa problematica, anzi illusoria, da un complesso di incertezze ed oscurità che le si sovrappongono. Così, per esempio, è indiscutibile che, data la differenza naturale

degli individui, solo un ordinamento aristocratico si giustifica obiettivamente, ma poichè non abbiamo nessun mezzo per riconoscere con sicurezza gli « aristoi » e collocarli ai posti di comando, nè per renderli incorruttibili, così quel primo riconoscimento — per quanto fondamentale e vero — non serve praticamente a nulla: ed ecco la democrazia: fra tutti i mali, il minore.

Allo stesso modo Kant ha dimostrato che nel processo della nostra conoscenza, operano delle forme a priori, costitutive della conoscenza e valide necessariamente e universalmente per tutti gli oggetti. Ma *quali* siano presumibilmente queste forme, lo si determina solo in base ad una ricerca empirica senza alcuna garanzia a priori. Si tratta dunque di mere ipotesi. Al possesso indiscutibile di conoscenze assolutamente certe, non corrisponde un sapere neppure approssimativo di quali siano in definitiva queste conoscenze.

Questo rapporto si ripete innumerevoli volte nei campi più disparati, ed esprime propriamente l'« essere sospeso » metafisico-cosmico, dell' uomo. La nostra vita oscilla fatalmente fra il sapere e l' ignoranza. La nostra vita è quello che è proprio per questo, e non sarebbe più tale se sapessimo molto di più o molto di meno. Non si obietti il progresso costante del nostro sapere: esso è solo apparente; gli si accompagna un progresso altrettanto costante dell'ignoranza. Quante cose « sapeva » l' uomo del Medio Evo, quante l' illuminista del secolo XVIII, e lo scienziato materialista del seco-

lo XIX, che per noi sono completamente oscure o perlomeno dubbie! E quanta parte della nostra conoscenza attuale certa e indiscussa, subirà fra breve la stessa sorte! Tutta la posizione spirituale e pratica dell' uomo fa sì che egli del mondo esterno percepisca in fondo solo quello che corrisponde alle sue condizioni, sorvolando su cose che saranno le più evidenti per epoche successive.

L' astrologia e la magia erano, a loro tempo, « dimostrate » e corroborate da prove di fatto non meno di quanto siano ora le leggi di natura. Non è affatto escluso che epoche successive, che riconoscano l' individualità assoluta, irriducibile a « legge universale » di ogni fenomeno, considereranno la pretesa universalità della nostra « legge di natura » come una superstizione bella e buona alla stessa stregua delle altre sopra ricordate. Se si rinuncia una volta per tutte all' idea di una « verità assoluta » — che non è che uno stadio dell' evoluzione storica dello spirito — si può arrivare senz' altro all' idea paradossale che nel processo della conoscenza la porzione di nuove verità acquisite è costantemente proporzionale alla porzione di vecchi errori deposti. Il nostro sapere e non sapere circa la morte, è forse l' espressione più tipica di questa sapienza e ignoranza costitutiva della vita umana.

La nostra vita è possibile nelle forme in cui si esprime, solo sulla base del sapere *che* la morte sarà e del non sapere *quando sarà.*

Ciò dimostra un' altra volta — ed era qui che si voleva arrivare — come la morte sia immediata-

mente determinante per la vita. La morte è *nella* vita, sia per quanto di essa si sa, sia per quanto di essa si ignora. La morte si pone così alla nostra coscienza come un limite ad un tempo fisso e mobile: ogni modificazione di tale struttura modificherebbe la nostra vita in modo impensabile. La morte è l'« al di là » della vita, ma un « al di là » che è insieme un « al di qua » e che determina ad ogni momento questo al di qua.

E' uno degli enormi paradossi del Cristianesimo quello di togliere alla morte il suo carattere annientatore della vita e di porre la vita sotto l' aspetto della sua eternità, concepita questa non solo come un prolungamento della vita oltre l' ultimo istante di vita terrena, ma nel senso che la sorte eterna dell' anima dipende dall'intera serie dei contenuti della vita; ognuno di questi prolunga all' infinito il proprio significato etico e diviene così determinante del futuro ultraterreno. La morte è qui superata non una sola volta nell' imagine che la vita — concepita come linea nel tempo — prosegua al di là della barriera formale della morte, ma infinite volte perchè ogni momento della vita spezza la morte avendo un significato ed una rilevanza in eterno. La vita è qui vista esclusivamente sotto il suo aspetto positivo. La morte ne tocca solo l' esteriorità, ciò che a rigore non è la vera vita. Questa, che è, a mio avviso, la concezione originaria e pura del Cristianesimo, è stata profondamente modificata, per non dire storpiata, dal pensiero ecclesiastico, sopratutto per via dell' importanza attribuita all' ultimo

istante di vita. Il fatto che un attimo di pentimento o addirittura una pratica esteriore, basta a togliere di mezzo tutta una vita di peccato, mi pare accentui esageratamente l'unicità terrena e temporale della vita, mal conciliandosi con la sublime rappresentazione per cui siamo tutti fin da principio figli di Dio, ospiti della Terra solo per un breve superficiale passaggio. Anche vivendo in terra siamo figli di Dio, ubbidienti o no, scontrosi o docili, e determiniamo con ciò ad ogni istante il nostro futuro. La rappresentazione invece per cui sarebbe l'istante della morte terrena fisiologica, a determinare col pentimento o coll'ostinazione la sorte eterna dell'anima, mi sembra un esteriorizzamento, anzi una storpiatura vera e propria del significato originario del grande Cristianesimo.

Anche questa concezione esprime tuttavia una profonda idea religiosa. La vita man mano che progredisce perde la speranza, se non nel pensiero, nella realtà. Da vecchi non si crede più alla possibilità di grandi cambiamenti. Le nature religiose viceversa, si sentono sempre in rapporto con un Assoluto, di fronte al quale le quantità della vita terrena scompaiono. Per l'uomo religioso c'è sempre abbastanza tempo, perchè di fronte all'Infinito 20 o 100 anni non fanno nessuna differenza. Il fatto che l'ultimo istante di vita possa bastare alla salvezza dell'anima altrettanto che una lunga vita di bene, è l'espressione estrema, per quanto un po' esteriore, dell'assoluta irrilevanza di fronte all'Infinito, del tempo terreno. L'Infinito, a differenza

della vita empirica, non conosce nè un passato, nè un « troppo tardi » (1).

Un altro aspetto per cui la morte appare come elemento costitutivo formale della vita, è offerto dall' adattamento all' ambiente. Gli organismi vivono solo in quanto ad ogni momento si adattano al

---

(1) L' immanenza della morte nella vita è un' altra ragione per contestare la legittimità della rappresentazione di un Dio « vivente ». Rappresentazione bella e inevitabile finchè si vuole, ma non meno antropomorfa di quella del vecchione che se ne va a spasso per il paradiso terrestre. La vita in fondo non è che un tipo di esistenza. Concepirla come il tipo più alto, per cui tutto l' esistente deve necessariamente esaurirsi nella contrapposizione di materiale e vitale, solo perchè fin qui e non oltre arriva la nostra esperienza umana, è una limitatezza che trova la sua espressione più netta in quelle metafisiche che pongono lo « Spirito » o la « Vita » come l'Assoluto. Le cose non migliorano se definiamo Dio come l' « ultravivente ». Ogni determinazione positiva è illegittima. Nulla ci vieta però — anzi tutto ci impone — di allontanare dal concetto dell'Assolutezza di Dio la limitatezza del concetto di anima e di vita anche se esse sono il limite estremo delle possibilità del nostro pensiero. L' introduzione di un concetto di valore, non porta a nessuna maggiore determinazione positiva dell'Assolutezza di Dio, poichè un valore che non poggi sulla vita, sull' anima, sullo spirito, è una vuota parola. L' « indifferenza » di cui parla Schelling, andrebbe già meglio, se egli non la scomponesse immediatamente nei due poli di natura e di spirito, riducendola di nuovo alla strettoia della nostra esperienza empirica. Molto meglio Spinoza che ascrive alla divinità infiniti attributi dei quali possiamo comprendere solo quelli del pensiero e dell' estensione. Egli tuttavia li concepisce pur sempre come determinazioni reali del divino; concezione coerente al panteismo, ma di nuovo antropomorfica rispetto ad un Dio trascendente.

La teologia negativa dei mistici è per questo aspetto più libera e più profonda di ogni dogmatica e di ogni filosofia.

loro ambiente (inteso nel senso più esteso). Dove manca l'adattamento è la morte.

Ora, ogni movimento automatico o volontario di adattamento può essere interpretato contemporaneamente come spinta verso la vita, verso una maggiore pienezza di vita e come fuga dalla morte. Forse l'essenza della nostra attività è qualcosa di misteriosamente unitario in sè, che noi possiamo comprendere solo scindendola in conquista di vita e fuga dalla morte. Ogni passo della nostra vita non è solo un avvicinamento nel tempo alla morte, ma è determinato positivamente e a priori dalla morte, come elemento reale della vita. Ciò avviene in quanto la vita fugge dalla morte: attività, piacere, lavoro, riposo e ogni altro nostro comportamento istintivo e consapevole sono una fuga dalla morte. La vita che consumiamo per avvicinarci alla morte, la consumiamo nel fuggire la morte.

E' come se camminassimo verso Nord sul ponte di una nave che va verso Sud. La nostra posizione è determinata ad ogni istante da questo duplice movimento.

La costitutività della morte per la vita valga per ora solo come simbolo.

Si trattava soltanto di sostituire la rappresentazione comune inorganica della morte come taglio distruttore delle Parche, con quella organica per cui la morte è un momento formale della vita a lei immanente fin da principio. A seconda poi che si

concepisca la morte come anticipazione della catastrofe finale o come elemento autoctono di ogni momento della vita, nascono una serie di concezioni metafisiche circa l'essenza ed il destino dell' anima. Ne accenno qualcuna.

In nessun campo il principio Hegeliano, per cui ogni tesi ha la sua antitesi con la quale si unisce in una sintesi superiore che le elimina bensì, ma in quanto le elimina determina le posizioni sottostanti, esprime il suo senso profondo più che nel rapporto di vita e morte. La vita esige la morte come suo contrario, come l'« altro » rispetto al quale soltanto essa acquista il suo senso e la sua forma. Vita e Morte si pongono come tesi, e antitesi sul piano dell' essere. Ed ecco che sopra di loro si eleva qualcosa di più alto: valori e direzioni dell' esistente che sono già al di là della contrapposizione di morte e vita dalla quale non vengono più toccati; ed ecco che solo ora la vita raggiunge il suo senso più profondo. E' il pensiero che la vita nella sua immediatezza fluisce del tutto distinta dai suoi contenuti. Veramente il fatto di caratterizzare questo dato di coscienza come flusso, come processo è già qualcosa di ipotetico: ciò che noi internamente vediamo, sentiamo, pensiamo, sono sempre dei contenuti sia pure non stabili ma continuamente succedentisi e modificantisi. Essi tuttavia non sono lì privi di vita ma portati, sospinti, mossi, attraverso la coscienza da una specie di energia; ecco ciò che per quanto non sia chiaramente percepito dalla coscienza immediata, nasce dal sentimento di una vi-

talità oscura che si svolge in fondo su un piano diverso. La mera « diversità » di ogni momento, il mutamento dei contenuti non è ancora di per sè movimento, flusso, neppure quando non si concepiscano a mo' di punti uno per uno, ma nella loro successione come una linea.

Comunque stiano le cose per una speculazione più differenziata, è certo che per l' esperienza comune il sentimento che ciò che si svolge sia come animato da una forza che lo porta, è dominante: flusso e contenuti singoli sono qui fusi in un' unità che solo un' analisi successiva riesce a scindere. Ora, questa scissione, in special modo per alcuni valori d' ordine superiore, è possibile solo attraverso la morte. Mi spiego: se noi vivessimo eterni, la vita rimarrebbe presumibilmente indifferenziata con tutti i suoi valori ed i suoi contenuti, poichè non ci sarebbe alcun modo di pensare questi staccati dall' unica forma in cui essi per noi s' esprimono. Viceversa, morendo, noi riconosciamo la vita come qualcosa di casuale, di transitorio, qualcosa che potrebbe anche essere diverso. Sorge così il pensiero che i contenuti della vita siano altra cosa dal flusso che li porta; e ci si accorge che taluni contenuti hanno un significato proprio, valido al di là della vita e della morte, indipendente da ogni fluire. Solo la morte scinde vita e contenuti. Ed è solo nell' atto di riconoscere questi contenuti validi all' infuori di ogni durata concreta che la vita attinge la sua altezza più pura. Essa recependoli in sè, supera propriamente se stessa; il suo fluire acquista significato

e valore. La vita deve staccare idealmente da sè questi valori per elevarsi consapevolmente ad essi: ora, ciò è possibile solo attraverso la morte che, mentre annulla il flusso concreto di una vita, non riesce ad annullare il significato dei suoi contenuti.

Non voglio sorvolare su di un' analogia caratteristica. Il nostro « Io » concreto è determinato continuamente dall' inadeguatezza delle nostre brame e della nostra capacità, alle reali possibilità di esaudimento. Se ogni nostro desiderio si realizzasse automaticamente, se quindi la volontà morisse nell' attimo stesso in cui nasce per fare posto ad una nuova volontà tosto spenta, l' Io non si riuscirebbe a staccare dalla realtà concreta che l' accompagnerebbe come sua ombra. Se l' Io si stacca e si pone come individualità concreta, ciò avviene appunto in quanto desiderio e realtà non coincidono, in quanto l' Io volente è ancora laddove la realtà non è più. Un rapporto armonico di volontà e realtà per cui esse s' accompagnassero sempre di pari passo, spegnerebbe praticamente ogni autocoscienza dell' individuo. Essa viceversa si afferma prepotente e l' individuo si riconosce per tale nella continuità fluente dei suoi impulsi proprio nel cozzo contro il « no » e il « troppo poco » che il mondo esterno gli oppone. Ciò è tanto vero che uomini cui il mondo ha interdetto più cose e più profondamente deluso, hanno di regola una personalità assai più marcata e, vorrei dire, immutabile, che non coloro cui tutto è andato sempre liscio; diversità che si suole esprimere anche nei tratti del volto.

Esattamente il contrario avviene nel nostro rapporto con l'opera d'arte. L'opera d'arte ha buon giuoco nell'accontentarci per questo fatto: che ogni nostra pretesa di fronte all'opera d'arte non nasce dall'esterno ma dall'opera stessa. Nessuna esigenza vale qui se non l'esigenza dell'opera stessa. La «idea», il termine di paragone, nasce unicamente dall'opera d'arte, anche se in concreto essa è lungi dal corrispondere a quell'idea. Soddisfatto il suo termine ideale di paragone l'opera ha raggiunto il suo significato. Essa basta a se stessa e non permette all'osservatore di pretendere altro e più di quanto gli è dato. Il rapporto della volontà rispetto all'opera d'arte è unico; completamente diverso da quello che è rispetto all'opera tecnica, rispetto all'uomo, anzi persino rispetto alla divinità. Questa struttura dell'opera d'arte spiega la ragione ultima del fatto che Schopenhauer non fa che descrivere fenomenicamente: di fronte all'opera d'arte la volontà tace. Di fronte all'opera d'arte perfetta infatti, nulla si può pretendere dal punto di vista artistico che non sia dato e preformato nell'opera stessa. La volontà qui s'arresta nè le è dato procedere oltre. L'Io volente — si è detto — muore nell'arte e rivive solo dopo. Ecco l'eccezione del nostro tipico pretendere di più, non essere mai soddisfatti di quanto ci offre l'esterno. Anche qui la personalità individuale risulta attenuata. Coloro che vivono prevalentemente nel godimento estetico (e non hanno nulla a che fare con l'artista, nel quale anzi v'è un eccesso di volontà) sono per lo più personalità discontinue.

fluttuanti. Essi vivono per così dire a periodi, si adattano sentimentalmente senza difficoltà nelle situazioni più diverse, si lasciano piuttosto portare dalle cose che non le signoreggino con mano ferma. Questo aspetto negativo della volontà conferma quello positivo di prima. Così come il flusso concreto della vita deve essere interrotto dalla morte perchè i singoli contenuti possano affermare il loro significato imperituro, così i contenuti della volontà devano essere negati nell' insoddisfazione perchè il flusso continuo della volontà, l' Io come personalità volente, si possa manifestare nel suo trascendere ogni contenuto concreto. Qui come là, la stessa struttura formale. Evidentemente non si tratta soltanto di una analogia, ma di un aspetto fondamentale del rapporto vitale intercorrente fra l' Io e i suoi contenuti: aspetto quant' altro mai decisivo per comprendere il significato della morte. Sarà perciò opportuno insistere ancora sul processo di formazione dell' Io, perchè in esso il problema della morte si manifesta sotto un nuovo aspetto.

Il processo vitale dell'anima, man mano che progredisce, esprime in modo sempre più chiaro e netto, quella struttura che si può chiamare l' Io. Essa è per così dire l' essenza, il valore, il ritmo, il senso interno della nostra vita; è ciò che noi siamo fin da principio, pur non essendolo ancora. L' Io si trova in una posizione tutta speciale, al di là tanto della sua realtà attuale, che dell' idea di un valore irreale, di una mera esigenza. All' inizio del suo sviluppo, l' Io, sia come autocoscienza, sia come struttura

obiettiva, è strettamente fuso con i singoli contenuti concreti della vita. Allo stesso modo che la vita evolvendosi separa man mano da sè i suoi contenuti che acquistano così un significato proprio oltre la dinamicità del loro essere subiettivamente vissuti, così essa sprigiona da sè l' Io il quale si viene differenziando man mano che si differenziano i contenuti.

Quanto maggiore è la nostra esperienza vissuta, tanto più l' Io si afferma come elemento unitario e continuo attraverso tutte le variazioni del destino e della nostra rappresentazione del mondo; ciò non soltanto in senso psicologico, nel senso cioè che la sua uguaglianza e costanza con maggiore facilità con l' aumentare numerico delle singole esperienze, ma anche in un senso obiettivo: l' Io si esprime in forma sempre più pura, si separa dalla casualità fluttuante dell' esperienza vissuta, si sviluppa in una idea ed un significato proprio sempre più sicuro e indipendente. E' a questo punto che interviene il pensiero dell' immortalità. La morte interrompendo la vita, da un lato libera i contenuti della vita che ora vivono extra-temporalmente con un significato proprio; interrompendo l'esperienza dei singoli contenuti senza riuscire a spezzare l' Io, esprime l' esigenza di questo di continuare a perfezionarsi e a vivere. L' immortalità, nel desiderio nostalgico di molti spiriti profondi, non ha altro significato che quello di permettere la liberazione dell' Io dalla casualità di tutti i singoli contenuti. (In senso religioso il significato dell' immortalità è diverso: non esprime un desiderio di essere, bensì di avere:

l' anima vuole la beatitudine o la contemplazione di Dio, o semplicemente una continuazione della propria esistenza. A volte, in spiriti più profondamente morali, esige una propria qualità: vuole per esempio essere redenta o giustificata, o purificata). Ma ora a noi interessa soltanto il significato dell' immortalità come lo stadio dell' animo in cui essa non vive più sperimentando dei contenuti. Durante la vita, noi sperimentiamo continuamente il mondo dell'oggettività; l' Io, col progredire degli anni, si rileva sempre più come qualcosa di invariabile e perdurante attraverso tutta la molteplicità dei contenuti; esso tuttavia rimane sempre in qualche modo mescolato a loro. L' anima liberandosi dai contenuti concreti per essere sè sola, si avvicina asintoticamente all' Io, la cui essenza è per l' appunto di essere per sè solo indipendentemente da ogni contenuto.

A chi crede all' immortalità, pur respingendo per ragioni morali o teoretiche ogni contenuto materiale rispetto al quale essa sarebbe il mezzo, a chi dunque cerchi, per così dire, la forma pura dell' immortalità, a costui la morte apparirà come il confine oltre il quale i singoli contenuti della vita, si staccano dall' Io, sì che l' essere di questo, diventa un essere per sè solo. E' lo stato descritto da Yajnavalkya: il « Perfetto » nel sonno profondo, « non ha coscienza di ciò che è al suo interno o al suo esterno. La sua forma essenziale è quella della brama soddisfatta; persino la sua brama è senza brama. Quantunque egli non veda, non oda, non conosca, tuttavia egli è veggente, per quanto non veda. Per il veg-

gente — che è immutabile — infatti il vedere è ininterrotto. E non c' è un secondo, un altro da lui, diverso da lui, che egli potrebbe vedere; come acqua trasparente e pura sta il veggente, solo e senza nessun altro ». Ciò significa: La vita nell' al di là, è ridotta alla sua espressione di vitalità pura, essa non ha un oggetto ma è solo se stessa. Il mondo dell' oggettività è scomparso per questa vita pura dell' Io e l' Io è l' universo intero.

Riflettendo sull' immortalità noi urtiamo in fondo sempre contro qualcosa che non è ben pensabile; ciò dipende certamente anche dal fatto che noi ce la rappresentiamo come un vivere dell' anima oltre il momento della morte corporale. Ma questo probabilmente è un semplice antropomorfismo, per quanto comune alle speculazioni più ingenue ed alle metafisiche più sottili. Ora, non è affatto detto che la vita sia l' unica forma in cui l' anima possa esistere. Essa potrebbe avere a sua disposizione forme diverse dalla vita; la possibilità nostra di pensare dei contenuti fuori del tempo e posti al di là della vita, ne è una garanzia (1).

(1) Questo naturalmente è un pensiero puramente speculativo, come quello espresso in precedenza intorno alla vita di Dio. Tutto questo campo è per noi così oscuro (già il fatto che dalla materia possa staccarsi l' anima, ci è così assolutamente incomprensibile) che la speculazione può esigere qui la tolleranza benevola del critico. Ciò naturalmente in quanto non si tratti semplicemente di un giuoco logico puramente intellettuale. Per avere valore, la speculazione deve pur sempre essere il simbolo, per quanto lontano ed incerto, di qualcosa che abbia una certa oggettività e non sia semplice arbitrio.

L'anima non può vivere senza il corpo; con questo non è detto che esso non possa esistere indipendentemente dalla forma specifica della vita. La identificazione di immortalità con vita eterna, è il frutto di una conclusione ingenua pseudologica, che confonde contrarietà con contraddittorietà. Siccome l'anima nella sua forma terrena si conosce solo come vivente, essa imagina la propria immortalità come vita. Senonchè la vita non è concepibile se non vincolata a determinati processi fisiologici.

Si ricordi il postulato di Bois-Reymond: « se si deve credere a un'anima del mondo non bisogna in primo luogo poter indicare il cervello che le corrisponde ».

Il sentimento dell'Io non è l'unico che esprima l'esigenza dell'immortalità. In ogni nostra rappresentazione, noi sentiamo che le forze che la producono e l'accompagnano, non sono compiutamente espresse, nè vissute fino in fondo; resta sempre una porzione che noi sentiamo come l'elemento informe, infinito, nei nostri momenti finiti. Nessun contenuto che si esprima nella coscienza, assorbe interamente in sè il processo spirituale; residua sempre una porzione di vita, che sembra quasi battere alla porta. Da questo trasbordare del processo di vita oltre i limiti dei singoli contenuti, in cui si esprime, sorge il sentimento generale di una infinità dell'anima, incompatibile con la sua mortalità. In ogni uomo sonnecchiano, per così dire, infinite possibilità di diventare diverso da quello che effettivamente è diventato. Lo stesso bambino alle-

vato nell'Atene di Pericle, o in Norimberga medioevale, o in Parigi moderna, darebbe origine a tre personalità totalmente diverse anche ammettendo l'immutabilità del suo carattere.

Naturalmente ciascheduno non può diventare assolutamente tutto. Le forze vincolano ciascuno in limiti abbastanza circoscritti: ma all'interno di questi ciascuno ha infinite possibilità. Il fatto che qualunque bambino, ovunque sia nato, può avere a lingua madre qualsiasi delle lingue della terra, e con essa una incancellabile impronta spirituale, dimostra l'infinita elasticità dell'anima umana. Elasticità che è pur sempre diversa da quella di un pezzo di creta, che può assumere infinite forme; essa indica viceversa delle attività che si esprimono dall'anima stessa e che sono contenute nell'anima come possibilità positive, come delle direzioni latenti della sua energia, come delle attitudini organiche che richiedono solo lo stimolo dello sviluppo. Non si tratta di possibilità semplicemente concettuali, e neppure di stampi morfologicamente identici di una forma preordinata, ma di produttività dell'anima stessa, di risposte al mondo, assolutamente originali, non di un'eco meccanica che ripete meccanicamente quanto le ha gridato una voce esterna. Di queste innumeri linee di possibile evoluzione vitale se ne realizza una sola.

Noi siamo concretamente un'unica realtà in mezzo al regno fantomatico di infinite possibilità, che non hanno potuto esprimersi, ma che non sono « nulla ». La nostra realtà per quanto stretta, è

tutta permeata dal sentimento di quelle infinite possibilità e direzioni potenziali; essa ha il presentimento di una infinità intensiva, e lo proietta sulla dimensione temporale nel concetto di immortalità. Perchè dalle nostre infinite possibilità nasca una realtà singola, determinata, occorre lo stimolo del mondo esterno. Il rapporto fra noi e il mondo origina una problematica che si placa solo nella speranza dell' immortalità. Il nostro essere acquista la sua determinazione, solo attraverso l' ambiente che realizza a caso una delle infinite possibilità individuali. Nasce così il sentimento sopra ricordato di una quantità di forze inespresse, come pure il sentimento di una infinita casualità di tutta la nostra vita empirica. Fra i due fattori — la nostra attitudinarietà individuale, fornita di infinite possibilità da un lato, e il mondo che trasforma in vita reale l' Io potenziale dall'altro — non sussiste apparentemente alcun rapporto preordinato, a prescindere da una adattabilità assolutamente generica per cui si rende possibile la nostra esistenza spirituale in un mondo. Le tendenze più intime e più proprie con cui la personalità viene al mondo, e le condizioni ambientali storiche, sono semplicemente i fattori di un vero e proprio giuoco d' azzardo, al punto che molto spesso noi non sappiamo neppure con precisione quali siano le nostre vere attitudini. (E' il caso di ogni vita individuale, ma appare particolarmente evidente nei casi di talenti male applicati, di energie mal dirette ecc.). Tuttavia si tratta di un aspetto assolutamente generale, del quale

neppure la vita più fortunata si sottrae. Ora, io ritengo che in gran parte i sentimenti che fondano la speranza di una continuazione ultra terrena della vita: il sentimento di essere in esilio, di essere sperduto, di essere assolutamente privo di aiuto, nascano da questo rapporto, inesprimibile in termini razionali, dal contrasto cioè fra il nostro essere, che è in certo qual modo fuori della storia, e l'ambiente storico in cui esso viene forzatamente posto ed al quale esso si può adattare solo successivamente, sempre in modo molto relativo. In questa forma più empirica si riesprime il motivo che l'Io acquista la sua massima purezza nell'atto che la morte lo libera dai suoi contenuti. Il profondo desiderio di spezzare la costrizione casuale per cui l'anima è legata al suo ambiente, ambiente che non le è necessario, poichè essa potrebbe essere totalmente diversa, questo desiderio dico, non può trovare soddisfazione che in una rappresentazione mistica per cui l'Io sopravvive a tutti i singoli contenuti ed elimina in tal modo la dualità degli elementi determinanti la casualità della vita.

Il concetto di "Destino"

Apro una breve parentesi. La casualità non rappresenta l'unica posizione possibile di fronte al problema del significato della vita. Una posizione totalmente diversa è quella che pone la vita sotto il concetto di destino. Questo sorge su un dupli-

ce presupposto. In primo luogo esso esige un soggetto, il quale esista di per sè, indipendentemente da ogni accadere esterno; un soggetto cioè che contenga e possegga un significato proprio, una tendenza interiore, una sua esigenza. Accanto a questo soggetto autonomo e senza rapporti genetici con esso, stanno gli accadimenti esterni. Col soggetto essi si trovano in un certo rapporto: gli si oppongono, o gli facilitano la strada, l' interrompono, ne accentuano determinati punti, decidono a volte di tutta la sua unità. Tuttavia essi restano casuali, poichè la serie genetica che li esprime, non ha nulla a che fare con il significato proprio del soggetto, cui essi si riferiscono e che determinano. Il concetto di destino nasce nel momento che questi accadimenti esterni urtano, per così dire, la vita del soggetto, ed acquistano perciò un significato all' interno di essa. Significato che non esige affatto di essere razionale, comprensibile da una qualche idea, o addirittura positivamente teleologico, ma che può essere al contrario, distruttore, assurdo, incomprensibile. Anche così quegli accadimenti acquistano un determinato rapporto, una connessione con quella vita animata da una sua direzione interiore. L' eventuale antiteleologismo non elimina affatto il rapporto.

Sorge così l' elemento specifico del destino: una serie di accadimenti obiettivi, svolgentesi secondo un proprio rapporto casuale, si intreccia colla serie soggettiva di una vita determinata dall' interno, influendo su di essa in senso favorevole o contrario,

di modo da acquistare un riferimento al soggetto, come se quello che avviene esteriormente secondo una propria causalità, avesse viceversa un significato per la nostra vita. Là dove manca uno di questi elementi, non si può parlare di destino; per es. rispetto all' animale, o rispetto alla divinità. All' animale manca infatti la coscienza della propria vita, sulla quale possa influire l' accadimento esterno. Per la divinità viceversa, non esistono degli accadimenti estranei necessari; essa infatti comprende tutti gli accadimenti in sè; essi si svolgono secondo la sua volontà, di modo che non è possibile che il loro accadere casuale acquisti un significato per essa. La vita umana viceversa offre un duplice aspetto: essa da un lato è alla mercè degli accadimenti esterni, d' altro lato sente la propria esistenza individuale. Nell'atto che consideriamo qualcosa come destino noi superiamo il semplice rapporto casuale che esiste fra quei due aspetti. Nel concetto di destino, il lato attivo e quello passivo della vita si fondono in un unico dato.

Ciò spiega come non tutto ciò che accade sia destino. Vi sono infiniti accadimenti che sfiorano soltanto gli strati esteriori della nostra vita, senza coglierla in quel centro individuale significativo che rappresenta il nostro vero Io. Si può parlare di una « soglia » del destino, di una quantità di significato che gli accadimenti devono avere per essere destino. L' incontro di un conoscente per la strada è un fatto puramente casuale anche se, avendo appunto la intenzione di scrivergli, il caso diventa strano, ac-

quista cioè una sfumatura di significato. Tuttavia è pur sempre qualcosa di casuale che non si collega con un elemento definitivo della vita. Quando viceversa quell'incontro diventa il punto di partenza di profonde modificazioni, il linguaggio comune lo definirà come destino, costruendo così la nuova categoria. L'accadimento periferico appartiene ora all'unità e al significato di una vita individuale.

Si può anche parlare di un destino puramente interno; ciò vuol dire che l'Io si è scisso in un soggetto e in un oggetto. Noi possiamo infatti essere ad un tempo gli oggetti della nostra conoscenza, e della nostra esperienza. Quando consideriamo il nostro proprio sentire, il nostro pensiero, la nostra volontà, come degli accadimenti, l'aspetto subiettivo centrale della vita si comporta rispetto ad essi come rispetto a contenuti del mondo esterno. Fra essi e l'Io centrale è possibile quello stesso rapporto per cui sorge il concetto di destino; ciò vuol dire che essi non vengono più considerati come meri accadimenti, ma vengono posti in relazione con il significato interiore di quell'Io centrale.

E' dunque il flusso interiore della nostra vita, che decide cosa sia per noi il destino, cosa no; esso opera, in un certo qual senso, una selezione tra gli accadimenti che ci toccano, e considera come destino soltanto quelli che riescono ad intrecciarsi al suo proprio ritmo. Allo stesso modo che può diventare oggetto di conoscenza solo ciò che corrisponde alle nostre forme spirituali (originarie o acquisite) di modo che la nostra conoscenza è necessariamen-

te adeguata al nostro spirito, così può diventare destino solo ciò che viene ricompreso nella nostra propria vita ed ivi elaborato. I semplici accadimenti che si sottraggono ad un significato dal punto di vista della vita, corrispondono a semplici percezioni sensibili, che hanno bensì un contenuto, ma che non comprendiamo; non hanno la forma di oggetti di conoscenza.

Il concetto kantiano di conoscenza ha spiegato il vecchio mistero come mai il mondo sia organizzato in modo da poter essere compreso dalla struttura casuale del nostro spirito. Il mondo è un prodotto dello spirito che lo conosce, di modo che del mondo noi conosciamo solo quello che lo spirito ricomprende nelle sue forme. Lo stesso avviene per il destino. Non è necessaria un'interpretazione che implichi la « cosa in sè » o un rapporto misterioso, o un'armonia prestabilita. Allo stesso modo che il mondo determina bensì il contenuto della nostra conoscenza, ma solo perchè la conoscenza ha determinato in precedenza il nostro mondo, così il destino determina bensì la vita dell'individuo, ma solo per il fatto che quest'ultima ha scelto, in base ad una certa affinità, l'accadimento cui attribuisce il significato di destino. Se alcuni accadimenti sembrano valere generalmente per destino, ciò dipende dal fatto che noi presupponiamo elementi vitali costanti in tutti gli uomini. Tuttavia occorre precisare: l'assassinio del proprio padre e il fatto che la madre sposi l'assassino, rappresenterebbe

per tutti un avvenimento catastrofico: che quello però sia il « *destino* » di Amleto, dipende dall' essenza interiore di Amleto e non dal fatto che quell' accadimento ha colto lui come avrebbe potuto cogliere qualsiasi altro. I singoli destini sono determinati bensì da un accadimento esterno, cioè a dire il fattore obiettivo appare decisivo in essi; il loro aspetto totalitario però, il destino di ogni uomo, dipende dalla essenza individuale di questo. Si scorge in esso, se si guarda abbastanza a fondo, una unità che non dipende dalle contingenze particolari, ma che deriva a priori dalla vita individuale. Allo stesso modo, e ricorro qui ad una analogia piuttosto banale, persone poco puntuali trovano in ogni caso una giustificazione del loro ritardo; tuttavia la causa ultima risiede in esse, non nei fatti che le trattengono.

E' tipico in Kant il fatto di avere riconosciuto la determinazione soggettiva del mondo attraverso la legislazione universale dello spirito, solo nei riguardi della conoscenza, mentre per il campo pratico ha fatto ricorso a determinazioni aprioriche sotto l' aspetto di esigenze, di valori ideali. Gli è sfuggito così che anche la vita non teorica, la vita pratico-reale, è inquadrata in categorie dinamiche che la formano in un dato modo. Come il mondo della nostra conoscenza non si riversa in noi come patate in un sacco o come l' imagine meccanicamente riflessa in uno specchio, così il mondo della nostra esperienza; in entrambi i casi è la nostra attività

che determina l' uno aspetto e l' altro. La vita intesa come rapporto spirituale d'esperienza col mondo ha lo stesso apriori della conoscenza, anche se non riusciamo a formarlo con altrettanta chiarezza concettuale dell' apriori teoretico o dell' idea del dovere morale. Il destino è una di queste categorie aprioriche. Il concetto di destino non corrisponde all' esigenza di immortalità che avevamo visto derivare dall' aspetto della casualità del mondo. Tuttavia anche il destino, non elimina l'oscuro presentimento che si riversa sulla vita e che si esprime ugualmente nelle strutture dell' esperienza e della conoscenza. Per quanto decisiva sia l'energia sintetica dell' Io nel formare il mondo della conoscenza dal materiale sensibile, il fatto che questo materiale è dato di fatto, che il suo contenuto quindi non deriva esclusivamente dallo spirito, lascia sussistere qualcosa di oscuro, di insolubile. Lo stesso avviene col destino. Certamente l' accadimento esterno acquista un significato nel momento che si intreccia al corso personale della vita e diventa destino; tuttavia in quanto proviene da una serie causale esterna, porta pur sempre con sè, un elemento eterogeneo di esteriorità, per cui esso non è soltanto nostro destino. Per quanto benigno, o distruttore, resta pur sempre qualcosa che è incompresa dal nostro intelletto, qualcosa che è assorbita bensì dalla nostra vita, ma non assimilata fino in fondo. Ciò corrisponde secondo l' intera struttura del destino, allo strano sentimento che, per quanto necessaria, in fondo in fondo, la nostra vita è tutta casuale. Nell' arte avvic-

ne il contrario. La tragedia ci dà il sentimento che tutto ciò che appare casuale è viceversa necessario. L' eroe tragico perisce nel conflitto fra la sua vita e l' accadimento esterno. Ma il suo perire sta scritto in precedenza nella sua vita; altrimenti non sarebbe tragico, bensì solo luttuoso. La tragedia è il conturbante presentimento della casualità fondamentale di ogni necessità umana non in base ad un ordinamento predeterminato, ma in base all' apriori della vita del soggetto.

La tragedia è sempre tragedia di destino: essa esprime in una purezza che il destino empirico viceversa non offre, il significato puro del destino, il fatto cioè che l' obiettività di un accadimento si intreccia al significato di una vita individuale determinandola. Nella vita empirica viceversa il destino porta sempre con sè un elemento di obiettività causale estranea.

Il problema della morte e dell' immortalità non si trova in rapporto costante con l' anima, ma varia a seconda della diversa individualità dell' anima. Goethe ha detto una volta di essere convinto bensì della nostra immortalità; che però non siamo tutti immortali ad un modo, ma che la grandezza della nostra esistenza futura dipende dalla nostra grandezza attuale. Il pensiero è dunque questo: l' anima supera la morte in proporzione delle sue forze, di modo che il suo annientamento è tanto meno pen-

sabile, quanto più essa è significativa e insostituibile [1].

La morte di un' ameba o di un rospo, sarebbe rilevante solo nel caso che l' animale fosse l' ultimo della specie; sopravvive altrimenti una discendenza che gli è simile tanto da non potersi distinguere. Si può dire che l' animale non solo vive *nella* sua discendenza, ma vive *come* discendenza; in questo senso è immortale. Là dove gli individui non sono distinti, l' immortalità della specie assorbe la mortalità dell' individuo. Il problema della mortalità si pone viceversa solo là dove appare la insostituibilità, l' unicità del singolo individuo. L' esistenza di ordine superiore corrisponde in genere alla maggiore compositorietà, alla molteplicità e differenziabilità reciproca degli elementi essenziali; ciò si riflette in modo particolare sul significato della morte. Gli organismi unicellulari riproducendosi indefinitamente in aspetto perfettamente iden-

---

(1) Insisto sul fatto che lo scopo di tutte queste sintesi concettuali, non è quello di scoprire *la realtà* dell' immortalità. Il nostro scopo è semplicemente quello di analizzare nella struttura dell' immortalità quegli elementi di essenza e di valore che in essa si esprimono idealmente. L' immortalità come un dato di fatto, affermato, dimostrato, più o meno modificato, confutato, non dovrebbe avere per la maggiore parte degli uomini moderni, che un interesse storico. Ma anche se il pensiero dell' immortalità fosse frutto esclusivo della fantasia, tuttavia la sua struttura e i motivi che in essa si esprimono, sono qualcosa di reale. Essi permettono perciò delle analisi e delle sintesi il cui valore chiarificatore non consiste nella realtà di fatto dell' immortalità stessa, ma nella luce che quel pensiero getta su una quantità di motivi spirituali e metafisici.

tico sono praticamente immortali. La morte interviene solo nell' organismo pluricellulare. Solo quando le cellule sono aggruppate in unità in modo da costituire una struttura individuale, (quanto più numerosi gli elementi, tanto maggiore l' individualizzazione morfologica) sorge la possibilità della morte. Corrispondentemente, le cellule si rigenerano tanto meno quanto più sono differenziate. La divisione del lavoro delle cellule per quanto condizione di ogni sviluppo superiore, porta in definitiva a una specializzazione tale delle loro funzioni da produrre il decadimento fisiologico. Nelle cellule gangliari per esempio — altamente differenziate — la riproduzione è completamente cessata. Ma là dove questa manca, la vita cessa e si prepara la morte. Si può paragonare questo fenomeno fisiologico a ciò che avviene in società molto progredite, in cui l' individuo è giunto a una differenziazione inaudita, ad una unicità vera e propria. Contemporaneamente però, esso perde sempre più la forza che si origina nello sviluppo uniforme, unilaterale della personalità, nella riserva di vitalità generale, non ancora specializzata. Anche se questo processo di specializzazione non conduce direttamente alla morte, tuttavia la personalità nel suo complesso risulta grandemente indebolita. L'attitudinarietà educata in un unico senso, conduce spesso a rovina; essa anzi, quando abbia inghiottito, per così dire, tutto l' uomo e non venga alimentata da una energia fondamentale scorrente indifferenziata dal centro della vita dell' individuo, non giunge neppure

ad esprimersi integralmente. L'individualizzazione, che significa il progresso e l'altezza dell'evoluzione, implica la mortalità.

Di fronte all'immortalità degli esseri organici inferiori, si può dire che la morte è il sigillo dell'esistenza di ordine superiore. Empiricamente ciò si esprime nella fecondità straordinaria degli animali inferiori contrapposta alla fecondità progressivamente decrescente degli esemplari più alti. Quando dunque Goethe considera in certo senso l'immortalità come una prerogativa dell'aristocrazia dello spirito, ciò significa che l'uomo ha bisogno dell'immortalità nella misura in cui fa parte dell'aristocrazia: tanto immortale, quanto incomparabile e qualitativamente unico. Solo questi uomini unici muoiono per intero; solo la loro morte modifica la faccia del mondo, mentre la morte dell'uomo comune lascia il mondo invariato. Le qualità infatti che si spengono nell'uomo comune persistono identiche in infiniti altri. In forma generale: l'individuo è mortale, la specie non lo è. Più generale ancora: la singola specie è mortale, la vita non lo è. La vita è mortale, la materia non lo è. Infine anche la materia può morire, come aspetto particolare dell'essere, l'essere non lo può (1).

(1) Così almeno impone la forma del nostro pensiero. Noi potremmo bensì rappresentarci che un mondo non fosse, ma una volta che esso è, noi non ci possiamo rappresentare la sua scomparsa nel nulla, allo stesso modo che non ci possiamo rappresentare il suo sorgere dal nulla. Anche la credenza che Dio ha creato temporalmente il mondo, non può superare la difficoltà che Dio

Di fronte alle individualità spiccate noi abbiamo il sentimento, sia pure molto vago, e difficilmente esprimibile in concetti, che esse vivano da un proprio centro, cioè a dire che i contenuti che il mondo loro offre, vengano elaborati al loro interno da forze originarie, fino ad assumere un aspetto assolutamente originale. Il risultato di questa elaborazione (il comportamento pratico, la rappresentazione teoretica, l' attività creatrice, il complesso dei sentimenti, insomma l' aspetto complessivo dell' individuo) dipende dal suo centro interiore molto più di quanto non avvenga nell' uomo mediocre. Nell' uomo mediocre si ha l' impressione che il mondo lo sfiori, gli passi attraverso, lasciandolo in un certo senso, inalterato. (Si intenda ciò in senso relativo e cum grano salis). L' uomo mediocre è determinato unicamente dall' apriori della specie. Nell' individualità spiccata, invece predomina l' apriori individuale. Esso è così decisivo e determina la

---

per fare ciò doveva essere. Se egli dunque esisteva ab aeterno, si ammette un essere increato che potrebbe essere a uguale titolo, l' essere del mondo. Se viceversa si imagina Dio creatore di se stesso, si urta subito nell'impossibilità di penetrare con i nostri concetti umani in ciò che è assolutamente impenetrabile; quella è una scappatoia al di fuori di ogni possibilità di pensiero per quanto possa essere poetica. Nessuna determinazione dell' essere ci può vincolare. Ma nel momento che supponiamo l' essere di qualche cosa, quello stato di fatto che caratterizziamo come essere astratto, impone ad ogni pensiero coerente (certamente solo al *nostro* pensiero) la conclusione dell' impossibilità di un essere sorto dal nulla e dell' impossibilità di uno svanire nel nulla. Non esiste una entropia dell' essere.

vita in un modo così fondamentale, che l' individuo appare veramente causa sui, non effectus mundi. L' essere non individuale vive una vita che non è interamente la sua: manca infatti al possessivo un vero possessore. Il mondo dell' uomo mediocre, è per così dire, un titolo al portatore; quello dell' individualità spiccata un titolo nominativo.

Se dunque non si considera il mondo in base alla quantità numerica delle entità in esso realizzate, ma in base alla loro differenziazione qualitativa, bisogna dire che con la morte dell' uomo fortemente individualizzato va perso qualcosa di più che non con quella del non individualizzato. Muore una maggiore quantità di mondo nel primo che nel secondo; l' essenza di quest' ultimo non è altro che un' eredità ricevuta e tramandata come tale. Chi trascorre la sua vita nella forma e nei contenuti della specie, è per così dire, immortale, almeno nei limiti che lo è la specie. Solo l' individuo muore completamente: con l' individuo assoluto morirebbe qualcosa di assoluto. Ciò si esprime già sul piano fisiologico. La complicazione e la differenziazione degli esseri, rappresenta la via per cui essi a differenza dagli organismi unicellulari immortali, si avvicinano alla morte. « La morte è il prezzo che noi dobbiamo pagare per la maggiore differenziazione del nostro organismo »: così un biologo.

Riprendiamo un momento le categorie di forma e materia. Noi ci rappresentiamo la sostanza materiale come qualcosa di immortale nel tempo, di cui ogni singola porzione considerata puramente

come materia e quindi prescindendo da ogni forma, è assolutamente unica. Logicamente la proposizione che una stessa porzione di materia sia due volte, non ha senso. L'immortalità della forma, considerata pura e indipendente da ogni materia, è di tutt'altro genere. Essa si sottrae alla dimensione temporale, così come il concetto o la verità, ed è altrettanto unico. Ci possono essere infinite cose di forma uguale. Ma la pluralità della forma pura è impensabile allo stesso modo che un concetto (che può essere pensato e realizzato più volte) non può essere, come concetto, che una sola volta. Un'identica materia, indistruttibile, può trasmigrare attraverso infinite forme; un'identica forma, immutabile, può realizzarsi infinite volte nella materia. Ora, materia e forma, in sè e per sè ugualmente indistruttibili, originano unite le singole cose distruttibili. La cosa infatti si distrugge nell'atto che materia e forma si scindono. Quanto più la loro unione è stretta e solidale, tanto più radicale è l'effetto della loro separazione; tanto più la cosa muore. Là dove, come nella riproduzione degli animali inferiori, la forma scorre per così dire sulla materia, là dove la forma non appare vincolata fin da principio a una determinata porzione di materia, non si può parlare a rigore di distruzione. Al contrario, quando la forma è vincolata a una determinata materia in modo da non potersi realizzare in nessuna altra, la distruzione è piena. La forma, abbandonato che abbia quella sua unica realizzazione, è completamente annientata. Non è sol-

tanto un riflesso valutativo quello per cui di fronte a una statua spezzata abbiamo un sentimento più profondo dell' annientamento che non di fronte a un vaso rotto. La forma del vaso si può riprodurre senz' altro in ogni pezzo di creta; nel primo caso invece, presumibilmente no, almeno se si prescinde da una riproduzione puramente meccanica.

La forma anche se si realizza una sola volta, vale al di fuori di ogni temporalità; essa non può morire perchè non vive, ma sussiste solo idealmente. E' individuale la struttura, la cui forma si è realizzata in un' unica porzione di materia in modo da formare qualcosa che non si riprodurrà in nessun' altra realizzazione concreta. Perciò noi sentiamo l' annientamento dell' individuale come una perdita, per dirla in linguaggio platonico, nel regno delle idee, quantunque a rigore non sia l' idea, cioè la forma, che va persa ma solo la sua possibilità di realizzarsi. Perciò la morte di un essere è tanto più totale quanto più l' essere è individuale; morte e individualità si definiscono l' una sull' altra.

Trasportiamoci nel campo spirituale. Qui la materia è costituita dal complesso dei processi e dei contenuti psichici, che serve come materiale alla vita spirituale per costruire il mondo delle sue rappresentazioni. Questo materiale assume diverse strutture attraverso le forme spirituali che noi sintetizziamo nel concetto di « personalità ». Strutture che esprimono un nesso più o meno stretto tra forma e contenuto. Alcune di esse permettono che la forma in cui si esprime un contenuto (della cono-

scenza, del destino, del sentimento, della volontà, della fantasia, dell' esperienza) si riproduca in qualsiasi altra personalità. Siamo qui di fronte a una individualità relativamente minore, sì che la distruzione della struttura separa degli elementi che non erano strettamente connessi. In altri casi invece, la distruzione scinde una sintesi che non si ripeterà mai. La struttura è veramente morta, essa presupponeva una determinata personalità, essa esprimeva una effettiva individualità. Anche qui la forma è imperitura in senso temporale, ed altrettanto la materia. All' atto del loro incontro, sorge l' individualità reale come qualcosa di perituro; qualcosa che è tanto meno perituro, quanto più tenue è la relazione fra quei due elementi, quanto meno individualità essa è nel senso rigoroso della parola. Quando l' individualità è assoluta, quando cioè la forma eterna si è realizzata, concretizzata temporalmente, in un' unica porzione di materia, allora la fine di quella struttura significa il distacco irrevocabile della forma dalla realtà. Solo l' individualità può effettivamente morire: nell' individualità, forma e materia entrambe imperiture, si fondono in un rapporto così stretto da compromettere l' eternità reciproca.

Siccome l' individualizzazione, l' insostituibilità, l' unicità della struttura rappresentata dalla nostra vita viene valutata come qualcosa di positivo, il pensiero dell' inevitabile morte produce una enorme tensione. Deriva di qui l' idea Goethiana sopra accennata dell' immortalità. La vita quanto è più al-

ta, quanto più raffinata, tanto più si sente esposta all'annientamento; essa protesta e cerca di superare la paradossale tensione tra vita e morte, ponendo un'esigenza di immortalità. Siccome l'individualità più forte è quella maggiormente esposta alla minaccia della morte, si comprende come Goethe riservi il più alto grado di immortalità al più alto grado di personalità. Anche il Cristianesimo ha sentito quella tensione, sia pure da un punto di vista tuttaffatto diverso. Non si può misconoscere che nel Cristianesimo, accanto a tendenze livellatrici, spesso anzi sulla base di queste, si fa strada una tendenza fortemente individualizzatrice; non nel senso di una differenza qualitativa fra uomo e uomo, per quanto neppur questa manchi, ma soprattutto sotto l'aspetto della responsabilità dell'uomo; responsabilità che non si può riversare su altri, che nessuno può togliere, e che deriva dal fatto che la persona accentra intorno a un centro unitario, tutti gli aspetti periferici della vita. Il nocciolo metaetico più profondo del Cristianesimo, si esprime nell'idea della responsabilità assoluta dell'anima, nella rappresentazione dell'anima nuda innanzi a Dio, in ogni ora di vita. E' scomparsa ogni legalità, ogni solidarietà di gruppo o sociale, ogni annebbiamento della personalità per parte dell'esteriorità del mondo: esistono soltanto l'anima e Dio. Questa responsabilità rigorosa da nulla attenuata che si esprime in simile interiorizzazione e personalizzazione, risultò evidentemente insopportabile per la maggioranza delle anime; essa venne attenua-

ta in primo luogo dalla dottrina del sacrificio di Cristo fino a che una serie di mezzi esteriori introdotti dalla Chiesa, indulgenze ecc., la rese tollerabile alle spalle del Cristiano comune. Il motivo fondamentale tuttavia, che l' uomo ridotto alle sue sole forze è responsabile unicamente di fronte a Dio, non ha più potuto venire annientato nei suoi effetti individualizzatori e creatori di personalità, ed ha prodotto una accentuazione caratteristica dell' Io individuale. Di qui e dal sentimento concomitante del radicalismo della morte, la straordinaria rilevanza che il pensiero dell'immortalità ha preso col Cristianesimo ponendosi come qualcosa di assolutamente evidente e sicuro. L' individuo ridotto esclusivamente a se stesso è come in equilibrio sulla punta di un ago; in questa situazione, minacciato da tutte le parti, egli non può rinunciare al pensiero consolatore che in fondo la morte non gli possa fare nulla.

Nell'idea dell'immortalità è implicito come presupposto e deriva altresì come conseguenza un problema che non è stato sufficientemente messo in luce, dalle speculazioni e dai dogmi dell' era cristiana. E' il problema che nasce dal paradosso enorme per cui un' anima che *comincia* ad esistere in un determinato istante, pretende di continuare ad esistere all'infinito. Questa estensione di un avvenimento storico epperò temporale, fuori del tempo, mi sembra ingiustificata: una vera e propria « metabasis eis allo genos ». La nascita della singola vita umana è qualcosa di assolutamente casuale; nessun ra-

zionalismo lo può negare per quanto l'astrologia lo abbia tentato illudendosi di rintracciare nel movimento degli astri, l'indicazione del giorno e dell'ora della nascita. Ora, la pretesa che a questo caso semplicemente storico, empirico, si potrebbe dire a rigore, privo di senso, si ricolleghi senz'altro una conseguenza eterna; la pretesa che dalla creazione finita e databile di un uomo debba uscire qualcosa di assolutamente metaempirico, separato da ogni finitezza, appare qualcosa di assurdo. L'esigenza dell'immortalità, ha veramente qualcosa di contraddittorio. La contraddizione si elimina sia in campo logico che in campo metafisico, quando all'immortalità dell'anima si faccia corrispondere la sua esistenza ab aeterno.

La contraddizione fra nascita finita ed esistenza infinita si ripete in una manifestazione del mondo obiettivo dello spirito. Quelle che noi chiamiamo opere immortali dello spirito umano (idee, scoperte, opere, rivelazioni, qualunque sia la loro forma, sia pure quella della tradizione orale) sono sorte ad un certo punto in uno spirito che prima non era; e sono sorte in un certo istante storico prima del quale esistevano forse i loro presupposti ma esse no di certo. Parlando di immortalità di simili valori, non intendo soltanto il loro perdurare attraverso le generazioni, che sarebbe qualcosa di storico e temporalmente limitato. Intendo viceversa che il mondo, in forza di questo elemento introdotto in un certo momento, si è arricchito per l'eternità, il mondo nella sua totalità, sia che ne sia cosciente

o no, è da quel momento più prezioso di quanto non fosse prima. Anche se tutte le forme esistenziali dovessero improvvisamente scomparire, il fatto che quei valori siano accaduti, siano stati pensati, creati, non può più essere eliminato; esso rappresenta un plus valore irrevocabile e sottratto all' influenza del tempo. In una forma un po' più fantastica, potremmo dire: ogni opera d' arte veramente originale, ogni pensiero veramente creatore, religioso o teoretico, che dia all' essere un certo senso, arricchisce il regno delle idee di un nuovo contenuto. Una forma artistica può essere riprodotta in tutti i tempi; essa rappresenta un modello eterno, il cui significato ideale persiste anche se l' originale della sua realizzazione concreta è perito da molto. Anche qui abbiamo dunque il sorgere temporale di qualcosa che è al di fuori del tempo, l' estensione infinita sottratta ad ogni casualità, di un fatto indiscutibilmente storico e come tale relativo al tempo. In considerazione di ciò si potrebbe essere tentati a negare semplicemente l' irritante antinomia che abbiamo rilevato fra la genesi temporale e la prosecuzione eterna della vita; vediamo, infatti sussistere, senza difficoltà logiche un rapporto formalmente identico.

Ma l' analogia è insufficiente ed il problema non è risolto con essa. La creazione spirituale si trova fin dall' inizio al di fuori del tempo. Noi distinguiamo nettamente il suo contenuto (o spirito o senso o significato che dir si voglia) dal processo storico psicologico che la crea in un determinato istante.

E' un' esigenza fondamentale della nostra struttura spirituale quella di distinguere il contenuto della idea del suo autore, il prodotto spirituale nel suo significato obiettivo dal processo causale della sua creazione. E' in questo punto decisivo che l' analogia fallisce. L' immortalità pretende di prolungare la vita sorta casualmente e storicamente nella dimensione metaempirica e metacasuale dell' infinito. La immortalità delle strutture spirituali obiettive viceversa, evita questo salto poichè il contenuto infinito si trova fin da principio al di fuori del tempo; l' idea è fin dall' inizio fuori dal campo storico, soltanto la sua genesi si trova all' interno di una realtà casuale e temporale. Qui dunque non sussiste nessun paradosso, poichè non si pretende di fondere due termini antitetici.

Svolgiamo ora il pensiero in un' altra direzione. Ho già accennato che il pensiero dell' immortalità riporta necessariamente a quello di una preesistenza dell' anima. Se l' anima sussiste ab aeterno e prima del suo apparire in questo non ha nessun significato esistenziale assoluto. Esso è puramente casuale, poichè l' apparire attuale dell' anima è soltanto una frazione della sua vita antecedente e seguente che si svolgono in modo continuo. L' opera spirituale obiettiva, per quanto prodotta in un certo momento da un certo individuo, possiede un significato e una validità indipendente da quel momento e da quell' individuo; questa strana fusione di una dipendenza casuale da colui che la produce storicamente e di una indipendenza idea-

le interiore, si esprime nella rappresentazione che i pensieri grandi dell'umanità hanno una specie di eternità ideale; essi non vengono inventati dai loro creatori, ma semplicemente realizzati, semplicemente scoperti in un momento casuale o meglio in un momento congruo dell'evoluzione culturale. Per quanto fantastica sia questa rappresentazione, essa esprime bene un dato di fatto reale e indiscutibile, anche se non pienamente comprensibile. Gli artisti hanno spesso il sentimento di non essere i veri creatori della loro opera, ma di esprimere semplicemente la visione di un' idea preesistente: Michelangelo dice che la statua è contenuta nel marmo e che egli non deve far altro che trarla fuori. Per Platone la conoscenza non è che un ricordo delle idee eterne.

Si è anche tentato di spiegare questo rapporto misterioso e metafisico da un punto di vista di storia dell' umanità: i grandi pensieri rappresenterebbero un possesso eterno, seppure latente, dell'umanità e verrebbero richiamati all' attività e alla coscienza da un individuo puramente casuale. È' per questo che di fronte a dei pensieri profondi ed essenziali uditi per la prima volta, abbiamo spesso la sensazione di averli in fondo sempre saputi.

Per quanto vaga, spezzata, simbolica sia l' analogia, essa esprime pur sempre il motivo fondamentale: l' immortalità tende come a suo correlato, dall' altra parte della realtà empirica temporale, alla esistenza ab aeterno.

La pretesa dell' immortalità della vita *non* rap-

presenta un salto paradossale da un certo ordinamento delle cose in un ordinamento del tutto eterogeneo, qualora la vita non sia ristretta in via di principio nella forma della limitatezza empirica, non sia qualcosa sorto perennemente, ma venga considerata come un ritaglio di una esistenza infinita. La dottrina della metempsicosi esprime questa eternità della vita in uno spezzettamento prismatico dell'anima in infinite esistenze diversamente colorate e limitate individualmente. La morte allora è soltanto la fine di una forma individuale, non della vita che in quella si esprime. Ma qui sorge un problema primo e fondamentale: quale vita finisce con la morte? La vita personale individuale? Non si comprenderebbe in tal caso come l'esistenza successiva sia l'esistenza dello stesso soggetto. Se invece si ammette che una personalità perduri identica attraverso tutte le sue trasmigrazioni, non si riesce a comprendere come possa essere che essa sia ora un principe, poi una tigre, poi un mendicante, poi uno sciacallo. Quale è il contenuto dell'essere o della coscienza che perdura in modo da giustificare l'indicazione di uno stesso soggetto? Storicamente la domanda ha trovato le risposte più diverse. Presso alcune popolazioni primitive regna la credenza che il neonato non sia altri che il morto che ritorna. In una tribù negra si mostrano al neonato gli oggetti che hanno appartenuto ai morti della famiglia. Se egli sembra fermare l'attenzione su qualcuno di essi, è riputato il proprietario che ritorna. « E' lo zio Giovanni; ha riconosciuto la sua pipa! ». Presso i Maoris lo stre-

gone elenca ai neonati i nomi degli antenati. Se il neonato starnutisce o strilla a qualche nome, egli è quell' antenato rinato. E' questa evidentemente la forma più grossolana ed esteriore del ritorno; la si può indicare a stento come trasmigrazione di anime, poichè si tratta di un ritorno del morto in tutta la sua realtà corporeo-spirituale. Essa esprime peraltro la forma estrema dell' individualismo che ha molte graduazioni nella dottrina della metempsicosi. L'altro estremo è rappresentato dalla dottrina del Buddismo, specialmente di quello più tardo. Di fronte alla angosciosa domanda: « perchè si punirebbe il peccato di un Io anteriore in un nuovo soggetto che per parte sua non ha peccato? » il buddista risponde che la domanda è mal posta, poichè non esiste un Io che abbia peccato, e tanto meno un Io che venga punito. Ci sono soltanto pensieri e azioni per così dire, naturali, impersonali, che in un certo momento si esprimono in un certo aggregato, in un momento successivo, in un aggregato diverso. Peccato e pena non appartengono pertanto a due soggetti distinti collegati da un Io continuo, ma rappresentano un accadimento ed il suo effetto, magari molto più tardo, verificatisi in due complessi di elementi psicofisici privi di soggettività.

Anche questa espressione massima dell' impersonalità non implica una vera e propria trasmigrazione delle anime, poichè si nega un' anima che sussista originariamente al di là dei singoli contenuti attivi o passivi e che possa quindi persistere attraverso molteplici esistenze corporali collegate alla di-

versità di quei contenuti. Tra questi due estremi si collocano le diverse altre rappresentazioni della metempsicosi, le cui formulazioni particolari dipendono volta a volta dal concetto particolare della personalità.

Ora, è chiaro che se si pensa l' anima come qualcosa di sostanziale, nei contorni concettuali nettamente definiti del pensiero europeo, la sua trasmigrazione da un principe in una tigre e da questa in un mendicante è qualcosa di assolutamente impensabile (per sostanzialità intendiamo semplicemente un simbolo abbreviato per il sentimento di una identità perdurante della persona). L' impossibilità di un simile pensiero sussiste per diversi punti di vista. Dal punto di vista dell' unità fisica-metafisica e organica di corpo e anima, Aristotele beffa la dottrina della metempsicosi che fa trasmigrare le anime in mille corpi: sarebbe come dire che l' arte del falegname trasmigra nel flauto; la verità è che ogni anima determinata è legata e legabile ad un solo corpo determinato. Dal punto di vista dell' invidualismo morale del diciottesimo secolo Herder non può comprendere perchè dovrebbe essere una punizione per il crudele quella di rinascere come tigre, dal momento che egli come tigre potrà soddisfare i suoi istinti sanguinari molto più facilmente e molto più radicalmente che non come uomo. Senonchè la dottrina indiana della trasmigrazione delle anime non può essere fondata nel suo significato etico su una simile caratterologia personalistica. Il contraccambio etico non si riferisce affatto ad un Io identi-

co nettamente circoscritto come quello che si rappresenta Herder. Si tratta piuttosto di qualcosa di obiettivo, di cosmico, per cui una cosa così orribile come la sete di sangue, una volta avvenuta, deve essere realizzata in una forma più alta, più pura, in una forma, per così dire, assoluta. L' orribile viene punito in quanto esso evolvendosi in se stesso diventa sempre più orribile. Si potrebbe quasi dire, con una interpretazione libera, che non è la persona del crudele che viene punita, ma il mondo in cui una simile crudeltà è possibile. La questione formulata in base a distinzioni concettuali di quale sia il soggetto che trasmigra da corpo a corpo, non può trovare una risposta sufficiente perchè è mal posta. La diffusione della dottrina della metempsicosi presso i Greci, indica che per quanto autonoma, autarchica e determinata sia la loro personalità, essa tuttavia non possiede ancora la profondità e l' assolutezza che le è stata poi attribuita nell' epoca cristiana. Il cristianesimo che aveva bisogno di una personalità indipendente, responsabile, che esprimesse il rapporto dell' anima umana con Dio, che permettesse il rapporto del mondo con una divinità, ed anche la mediazione della Chiesa, non sapeva evidentemente che farsi della metempsicosi. Essa compare nei gnostici e negli albigesi solo incidentalmente. (Veramente in Origene si trova l' osservazione che la miseria della vita umana deve essere considerata come punizione di peccati anteriori, altrimenti Dio sarebbe cattivo). Non voglio del resto negare che quando si prescinda dalla astrusità logica della dot-

trina e si consideri unicamente il suo significato etico, cioè la purificazione progressiva dell'anima finchè essa è matura e degna della beatitudine, la metempsicosi appaia più bella e più soddisfacente che la corrispondente rappresentazione cristiana del Purgatorio. Per quanto interiorizzata e commovente sia la volontarietà piena di letizia con cui Dante fa espiare le anime nel Purgatorio, tuttavia non si può escludere in loro un momento di passività, momento che nelle rappresentazioni popolari del Purgatorio è assolutamente decisivo. Di fronte a questo il significato morale delle dottrine trasmigratorie, per cui all'anima viene sempre concessa di nuovo la possibilità di redimersi in piena libertà, redenzione che deve infine riuscire poichè a disposizione dell'anima sta un tempo infinito, è più profondo e nobile che la purificazione cristiana attraverso dolori puramente esteriori.

E' impossibile trovare una risposta alla dottrina dell'immortalità dell'anima come di un soggetto sostanzialmente identico che trasmigra da corpo a corpo, all'interno delle categorie dei nostri concetti moderni. L'impensabilità della dottrina si può forse attenuare quando la concezione sostanziale venga sostituita da una concezione funzionale. Si potrebbe pensare un significato dell'individualità per cui essa non consista nei singoli tratti determinati qualitativamente del carattere, ma nella forma particolare che collega di volta in volta gli elementi spirituali di un individuo. (Ad esempio, come uno di questi elementi acquisti la preminenza, come gli

altri si comportino nei suoi riguardi, o livellati tutti a un modo, oppure disposti in un ordine gerarchico a seconda della loro importanza; se l' evoluzione all' interno dell' individuo avvenga verso un' unificazione progressiva oppure verso una differenziazione sempre maggiore; quale sia il ritmo secondo cui i contenuti della vita si alternano; quale sia la rilevanza che ciascun elemento ha nella determinazione degli altri e così via). Tutto questo non è vincolato a un singolo elemento dell' individuo, neppure in parte, ma è soltanto il rapporto formale che sussiste tra i singoli elementi. Rapporto che si può esprimere identico rispetto ai complessi spirituali qualitativamente e dinamicamente più diversi. Naturalmente gli esempi sopra fatti sono delle formulazioni insufficienti a successive di una legge strutturale unitaria, che sta come qualcosa di puramente funzionale al di sopra di tutti i singoli contenuti, alla cui totalità imprime una forma inconfondibile. Allo stesso titolo si parla dello stile come di qualcosa che permane identico e caratteristico nelle specificazioni più diverse delle manifestazioni umane. Questa legge essenziale non è dunque qualcosa che si ricavi per astrazione da molti individui, ma appartiene all' individuo come la sua proprietà più intima e caratteristica. Essa è fuori del tempo e vale allo stesso modo di una legge di natura, con questo di particolare, che a differenza della legge di natura, che vale universalmente, vale soltanto per un singolo individuo. Essa, fenomenicamente, si può ripetere uguale in individui completamente diversi;

tuttavia nel suo significato interno è vincolata alla apparizione singola che essa serve appunto a individualizzare. I singoli elementi dell' anima individuale: intelligenza o ottusità, bontà o cattiveria, tendenze religiose o mondane, ecc., hanno una natura generica; essi sono ricomprensibili in concetti generali e si realizzano relativamente uguali in mille combinazioni diverse. L' unicità dell' individuo non consiste in essi, ma nel rapporto funzionale in cui quegli elementi si trovano. E' questo l' universale dell' individuo, la sua legge universale; a differenza che gli elementi singoli che egli può avere comuni con molti, la legge è esclusivamente sua, come esclusivamente sua è la vita che quella esprime. Ora, da un punto di vista speculativo, l' estemporaneità di questa legge, la forma ideale della realtà individuale, permetterebbe forse la dottrina della trasmigrazione delle anime. Ciò che trasmigra non sarebbe più la realtà, ma soltanto questa forma della realtà, questa legge funzionale. L' esistenza di ogni individuo su cui la legge trasmigrasse formerebbe una unità vivente con gli individui precedenti in cui quella legge funzionale si è realizzata. Ciò che sopravviverebbe alla morte non sarebbe l' anima nella sua sostanzialità storica o reale, ma una forma estemporanea che si esprimerebbe ora in un complesso reale individuale ora in un altro e che avrebbe il compito particolare di unificare in una unità continua e successiva le singole realtà individuali apparenti nel tempo e interrotte dalla morte. Allo stesso modo il mondo intero possiede una pro-

pria individualità, caratterizzata da rapporti di spazio, di causa ecc., che si realizza nello svolgimento unitario di un tempo unidimensionale.

Può essere che questo pensiero sia altrettanto fantastico degli altri in cui si è espressa storicamente la metempsicosi; tuttavia la continuità degli individui espressa in una legge funzionale che trascorre identica in ciascuno di essi, mi sembra più profonda e meno contradittoria che non altre concezioni. Ora infatti non è più un' anima che permane identica a se stessa a trasmigrare attraverso corpi diversi, ma è un' unità formale e strutturale di tutti gli elementi concreti che esprime una forma comune indipendente da ogni condizione temporale del loro rapporto. Essa forma un'individualità incomparabile e fuori del tempo, che si realizza volta a volta nella vita concreta di individui singoli.

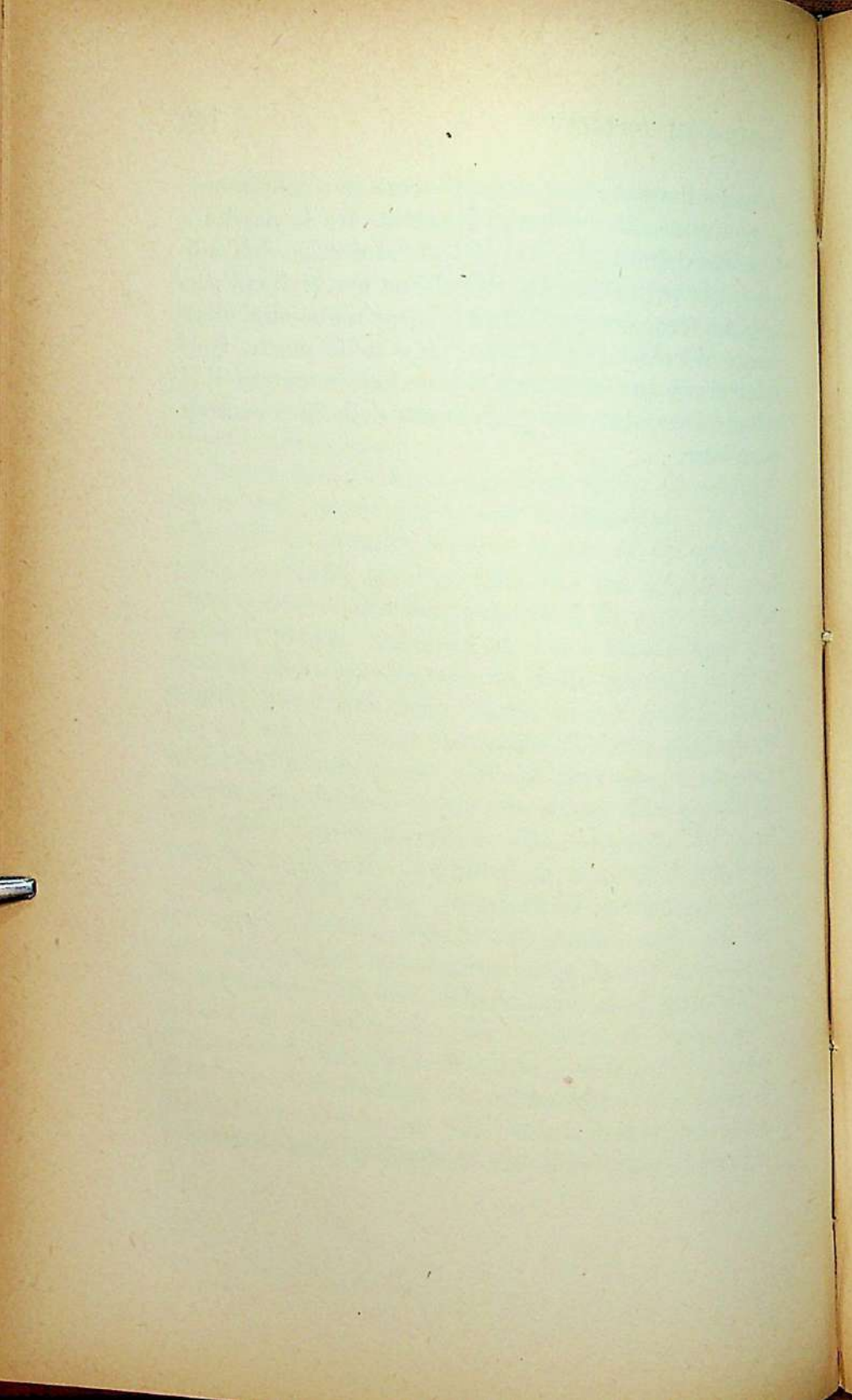
Può soccorrere qui una analogia che se non è capace di rendere interamente credibile il pensiero della trasmigrazione delle anime ne elimina tuttavia la astrusità. Quell' individualità ipotetica che esprimerebbe la sua unità costante realizzandosi come legge strutturale di una molteplicità di individui concreti, trova un' analogia caratteristica nella realtà concreta della vita di ciascun di noi. La vita di ogni uomo, dalla nascita alla morte, passa attraverso una quantità di atteggiamenti estremamente diversi l' uno dall' altro. Tuttavia l' individualità del soggetto li comprende in un' imagine unitaria allo stesso modo che il timbro di voce di un uomo resta invariabilmente lo stesso per quanto diverse

siano le parole che pronuncia. Così esiste un timbro fondamentale, un ritmo fondamentale per tutto ciò che una vita realizza; una specie di legge formale a priori di ogni attività e di ogni passività che sopravvive alla limitazione di ogni singolo contenuto e trasmigra come l'individualità del tutto, sul contenuto successivo. L'anima che trasmigra attraverso molti corpi e molte vite non è altro che l'anima della vita singola scritta a lettere maiuscole. La trasmigrazione delle anime non è altro che un'amplificazione grottesca, una concezione più radicale e più assoluta, di una esperienza quotidiana della vita concreta. Le modificazioni che avvengono in noi nel corso della nostra vita fra la nascita e la morte, sono a volte non meno lontane l'una dall'altra di quanto siano fra loro l'esistenza umana e alcune esistenze animali. Ogni vita intensa ha spesso il sentimento di attingere ai poli estremi non soltanto dell'esistenza umana, ma dell'esistenza pensabile in genere; il sentimento di comprendere in sè non soltanto delle contraddizioni (la contraddizione presuppone pur sempre un certo rapporto dei termini) ma degli elementi assolutamente distanti, senza alcun rapporto fra di essi, indifferenti; elementi che si raggruppano ad unità solo in forza di quella legge unitaria formale allineandosi uno accanto all'altro nel flusso continuo della vita. Si pensi agli stadi dell'evoluzione dell'uomo: l'infante, l'uomo nella pienezza della sua virilità, il vecchio. Queste manifestazioni appaiono come unità solo in forza di una corrente vitale che trascorre attraverso

esse, dando unità e comparabilità ai loro contenuti. La trasmigrazione delle anime, ammessa come dato di fatto, non avrebbe una difficoltà maggiore a ricomprendere nella sua continuità formale le distanze un po' più grandi che intercorrono fra uomo e uomo, fra uomo ed animale. Fra la vita e la morte noi ci sentiamo infinite volte divenuti, corporalmente e spiritualmente diversi e sentiamo pur tuttavia che è la stessa anima che passa attraverso queste modificazioni senza cambiare nulla della sua costituzionalità originaria. Non si comprenderebbero altrimenti come essa possa chiamare nella stessa vita spirituale oggi un elemento, domani un elemento esattamente contrario. Perdura qualcosa di costante in noi, mentre siamo prima saggi, e immediatamente dopo pazzi, prima bestie e poi santi, prima beati e poi disperati. Senonchè il termine di « perdurare » è un termine rigido, insufficiente ad esprimere la realtà del processo vitale, il quale non si lascia scindere nell' alternativa concettuale di perdurare e cambiare, ma rappresenta un « genus tertium » unitario al di là di essi, qualcosa che non si può indicare ma soltanto vivere. Una struttura puramente meccanica è diversa appena è modificata in uno dei suoi elementi; essa infatti non possiede una unità interiore che ricolleghi quegli elementi. Se viene indicata come la stessa pur nella modificazione di qualcuno dei suoi elementi, ciò avviene per motivi puramente tecnico-concettuali; in realtà essa non è più la stessa struttura, ma una struttura diversa. L' essere vivente o meglio, l' essere animato,

si comporta diversamente; noi ci rappresentiamo che esso avrebbe potuto agire diversamente, avrebbe potuto essere diversamente, senza perdere per questo la sua identità. Questo perchè tutti gli elementi predicabili concreti di lui sono sostenuti da un Io costante. Perciò soltanto dell'uomo si può dire che avrebbe potuto essere diverso da quello che è, mentre ogni altro essere in simile caso, non sarebbe più lo stesso.

Il pensiero della libertà, come della responsabilità morale, trova qui il suo addentellato. L'imagine dell'Io costante esprime come le diversità di tutti i contenuti concreti della vita del singolo, non siano che le oscillazioni pendolari di una vita che pende in ultima analisi da un unico punto fisso. La dottrina della trasmigrazione delle anime, dà l'imagine ingrandita della nostra stessa realtà. Essa esprime un po' più grandemente il fatto misterioso ma innegabile della vita, per cui un essere è sempre diverso, pur essendo sempre lo stesso. Dal punto di vista della metempsicosi, la vita concreta del singolo non è altro che un'abbreviazione dell'esistenza infinita dell'anima estendentesi attraverso infiniti tempi e infinite forme, allo stesso modo che la vita individuale è stata intesa come la realizzazione momentanea della vita della specie, il singolo giorno, nel suo alternarsi di gioia e dolore, di sensazioni di forza e di debolezza, di pieno e di vuoto, è stato detto una riproduzione in miniatura della vita. I diversi corpi attraverso cui l'anima trasmigra sono soltanto la materializzazione e la fissazione di quegli

stati che l' anima crea e sperimenta in sè puramente come anima. Il destino dell' anima tra la nascita e la morte del singolo corrisponde al destino dell' anima fra la prima nascita e l' ultima morte di cui parla la metempsicosi. Entrambe esprimono simbolicamente il relativismo della vita e della morte. Quel relativismo in cui queste pagine hanno tentato di risolvere l' assolutezza preconcetta della loro contrapposizione.

CAPITOLO IV

LA LEGGE INDIVIDUALE

Quando di un oggetto diciamo che è « reale », intendiamo attribuirgli una consistenza, una assolutezza che non riconosciamo invece ad altre possibili rappresentazioni dello stesso oggetto: quella fantastica, quella puramente concettuale, quella valutativa e quella artistica. Queste sarebbero derivazioni meramente subbiettive dell' oggettività del « reale ». Ora, la posizione di preminenza che attribuiamo alla categoria del *reale* deriva semplicemente dal fatto che essa, per la nostra esperienza, è la prima in ordine cronologico, la più importante nell' ambito della vita pratica: è necessario passare prima attraverso l' aspetto della realtà delle cose per poterle fare rientrare poi anche in altre categorie. Ma questa non è che una necessità psicologica, che non produce nè legittima alcuna precedenza obiettiva, come il fatto che non si possa esprimere un concetto in una lingua straniera, se non lo si ha già nella propria lingua, non legittima alcuna precedenza obiettiva fra le lingue.

Anche la « realtà » è semplicemente una forma, una categoria dei contenuti; nè si trova con essi in un rapporto più stretto di quanto avvenga per le altre categorie.

Vi è però un oggetto per cui la categoria del « reale » sembra tanto essenziale da non potersene prescindere neppure quando esso rientra anche in altre categorie, ed è la vita del soggetto sentita dal soggetto stesso. Anche quando si qualifica la propria vita, in base ai suoi contenuti, secondo punti di vista artistici, religiosi, o scientifici, la si sente pur sempre come « reale »: anzi le altre qualifiche non sono possibili se non sul presupposto di questa verità indiscutibile: che si è realmente, che si *vive realmente.*

Ora, io ritengo che questa posizione di privilegio dell' essere reale nell' ordine delle esperienze, è comune ad una seconda categoria, parallela e irriducibile alla prima categoria, e sperimentata pur essa ad ogni istante della nostra vita. E' la categoria del « dovere essere » — o, come diremo d' ora innanzi, più semplicemente del « dovere » —, da non intendersi però soltanto come dovere morale, ma come una categoria assolutamente generale, in cui possono rientrare i contenuti più diversi: speranze e stimoli, esigenze eudemonistiche ed estetiche, ideali religiosi, capricci, brame immorali; anche la logica, in quanto la si definisca come la norma secondo cui *dobbiamo* pensare, norma che vale indipendentemente da ogni riflesso di moralità, anzi anche *contro* la morale (così quando pensiamo lo-

gicamente per porre in atto un' intenzione immorale). Del resto, anche volendo limitare il « dovere » al suo significato strettamente morale, bisogna guardarsi dal cristallizzarlo in un « ideale », allo stesso modo che bisogna guardarsi dal concepire la *realtà* della vita spirituale come un susseguirsi di singole « rappresentazioni », cristallizzazione di contenuti che vale solo in campo logico fuori della continuità fluente del processo vitale.

L' una e l' altra rappresentazione — quella del dovere morale come quella dell' essere spirituale — derivano dalla tendenza meccanicistica di non concepire un tutto, se non composto di tante parti. Vengono così contrapposti senza ponti di passaggio, la vita nel suo aspetto di essere reale da un lato, e il *dovere essere* della vita dall' altro, mentre la vita in tutta la sua estensione è contemporaneamente un « dover essere » — in senso positivo o negativo — e un « essere reale ». La concezione corrente contrappone antinomicamente alla realtà della vita l' esigenza ideale di un dovere che sarebbe qualcosa di diverso e staccato. Viceversa non è così: ciò che si contrappone non sono la vita e il dovere, ma l' essere reale della vita e il dovere. Essere e dovere sono categorie paritetiche in cui la coscienza esperimenta la vita. Questo stato di cose è oscurato dalla solidarietà più appariscente di vita e realtà. Certamente il soggetto ha sempre coscienza dell'essere reale della propria vita, del come è la sua vita: contemporaneamente però ha altrettanta coscienza del come *dovrebbe* essere. L' uno aspetto è

totalitario come l' altro. Io sono cosciente ad un modo che la mia vita è così, e che *dovrebbe* essere così. La vita esprime il suo flusso continuo in entrambe le categorie. Il dovere non è al di là della vita, ma è una forma di coscienza della vita, alla stessa stregua che l' essere. Si tratta di due vite solo in apparenza: in realtà ciò che noi sentiamo come unità profonda della vita non è minimamente compromesso da questa duplicità di piani.

E' cosa acquisita ormai che il flusso della vita scorre su diversi piani, che comunque la sua intima essenza non si esaurisce nell' alternativa logica di unità e molteplicità. L' analogia della categoria del dovere con quella dell'essere reale non è contradetta dalla concezione del dovere come di un imperativo obiettivo che si oppone al soggetto. La contrapposizione di soggetto e oggetto è infatti la forma in cui la coscienza coglie il nostro essere reale. L' « altro » che nel processo di autocoscienza viene conosciuto, analizzato, approvato, contrastato, non è altro dall' « io » che conosce, analizza, approva, riprova.

L' essere a un tempo soggetto e oggetto, questo esprimersi dualistico dell' unità vitale, è lo schema universale in cui si esprime lo spirito cosciente.

Ed è a un tempo lo schema in cui si esprime la vita come dovere. La vita contrappone al suo essere concreto subiettivo un imperativo obiettivo: ecco il dualismo della vita come dovere, così come nel processo dell' autocoscienza si esprime il dualismo della vita come realtà.

Concepito il dovere come una forma primaria al di là di ogni singolo contenuto, si comprende come debba fallire ogni tentativo di dare a questo dovere con contenuto concreto. Il fatto di dovere non determina *cosa* si debba, allo stesso modo che il fatto dell' essere reale non determina *cosa* sia reale. Non si può ridurre una tonalità ad una sola melodia. Anche le leggi morali non sono altro che le espressioni concettuali di singoli contenuti vissuti come dovere: la vita futura è di fronte ad esse nella più piena indipendenza. Poichè infatti anche il dovere è vita, le sue espressioni concrete future sono altrettanto poco prevedibili di quelle dell' essere reale. Il carattere di relatività che il cinico e lo scettico non sono i soli ad ascrivere al dovere in genere e alle singole massime morali in ispecie, è dovuto esclusivamente — a mio avviso — al fatto di non avere riconosciuto l' originarietà della categoria del dovere, e di avere preteso di trovarne una fonte: nella volontà di Dio, nell' utile sociale, nella ragione e nei suoi postulati logici, nel vero interesse dell' individuo, e così via.

Si annida qui un circolo vizioso, per cui si pretende di ricavare il dovere dai contenuti concreti, mentre questi sono dati ed hanno un particolare significato solo in quanto la categoria del dovere li ha ricompresi in sè. Naturalmente nessuna di queste fondazioni del dovere ha potuto reggersi. Il dovere, come l' essere, non si deduce nè si fonda. Quando per es. si fa derivare l' essere, inteso nel-

l'ambito terreno e empirico, dal volere di Dio, bisogna pur sempre presupporre l'essere di Dio e del suo volere; con ciò siamo al punto di prima. Quanto alla definizione dell'essere come « causa sui », essa non è più che una scappatoia. Si pretende di condensare in un concetto due cose che logicamente si escludono: l'avere una causa e il non averla. Sarebbe come dire in campo morale: il dovere di dovere.

Il riconoscimento dell'obiettività del dovere è reso difficile dal fatto che non ci si sa liberare da un teleologismo preconcetto. Bisogna convincersi invece che il dovere ha tanto poco un fine di quanto l'essere abbia una causa. Anche la formula: « Il principio morale deve essere perchè è morale » o anche semplicemente: « deve essere perchè deve », per quanto esatta come ispirazione, è equivoca invece nell'espressione, perchè implica pur sempre un momento teleologico, che non ha nulla a che fare con l'essenza assolutamente originaria del dovere. Il dovere è al di là di ogni teleologia e di ogni subiettivismo. A confondere le cose si aggiunge la limitazione abituale dell'oggettività alla categoria del reale (ivi comprese le leggi ideali della realtà per es. le leggi matematiche e logiche). Viceversa l'obiettività del dovere non è più contestabile quando se ne riconosca la natura fondamentale di categoria originaria. I suoi contenuti — è vero — sono puramente casuali, determinati storicamente e psicologicamente, irriducibili a sistema. Ma tutto questo non tocca nulla dell'obiettività della categoria

come tale, che permea idealmente di sè tutti i suoi contenuti.

Anche nell' ambito del dovere vi sono momenti soggettivi come desideri e brame; ma essi in quanto elementi di pura subiettività, sono nettamente separabili dal « dovere » che li avvolge e determina. Il mondo del dovere — almeno del dovere morale — è quello in cui il dovere ha validità obiettiva.

Non interessa qui di precisare per quali elementi il dovere morale si differenzi dal dovere in genere. Il nostro scopo infatti non è di determinare un « principio morale » che valga come criterio del valore morale delle azioni umane. Qualunque sia l' atteggiamento concreto ritenuto buono e morale, qui si vuole solo determinare il luogo metafisico onde si origina questo giudizio di moralità. Parlando di « luogo » io intendo chiedermi questo: se la necessità morale derivi legittimità e contenuto da una realtà metafisica situata al di là della vita dell' individuo; cioè a dire da un principio universale autonomo staccato dalla vita e contrapposto alla vita stessa come « legge » (in particolare, legge della ragione). Oppure se i contenuti concreti del dovere derivino dalla totalità vitale dell' individuo, di modo che l' azione non possa venire valutata come azione obiettivamente uguale e possibile in mille individui differenti, ma vada valutata esclusivamente in base alla struttura di vita del singolo; se l' azione cioè debba ritenersi unica, inconfondibile, incomparabile, così come unica, inconfondibile, incomparabile è la singola individualità. Questo, mol-

to genericamente, il nostro problema che si farà più chiaro e determinato man mano che ci avvicineremo alla soluzione.

Ricordo anzitutto quello che, — come già ebbi occasione di accennare — lungi dall' esaurirsi nel campo etico, costituisce una tipica tragedia della cultura in genere: la vita sul piano dello spirito si estrinseca immediatamente in strutture obiettive che a mo' di forma e recipiente tentano tosto di racchiuderne il flusso, sì che la loro rigidezza e limitazione finisce prima o dopo ad opporsi alla continuità e variabilità di quella, originando una tipica tensione. La vita crea continuamente e necessariamente delle forme che in quanto forme si oppongono nell' intimo alla dinamicità, al movimento continuo della vita che le ha prodotte: così la dommatica cristiana rispetto all' esperienza religiosa del rapporto immediato con Dio; così la legge e il diritto rispetto al vivere sociale; così le strutture della produzione economica che, adeguate una volta a un certo stadio dell' economia, diventano successivamente vere camicie di forza, che solo una rivoluzione potrà spezzare, ponendo nuove forme, finchè anche queste, prima adeguate, incontreranno lo stesso destino; così nell' arte lo stile in cui si esprime felicemente lo spirito di un' epoca, mentre alla generazione successiva pare accademia insopportabile, sì che gli si sostituisce uno stile diametralmente opposto o una vera anarchia stilistica;

e così via in ogni campo e in ogni direzione. Questo susseguirsi — ormai comunemente ammesso — degli aspetti della cultura, è solo l'aspetto esteriore di un rapporto più profondo che avemmo già occasione di analizzare (V. cap. I). E' l'eterno dissidio fra *Vita* e *Forma*, ed è questa l'origine dell'inquietudine che prima o dopo si manifesta in ogni prodotto della vita.

Questo processo dialettico ha luogo anche nelle norme, nei principii, negli imperativi con cui la vita si esprime nel suo aspetto di dovere.

Lo strano in loro non è affatto — come si è spesso detto — la distanza, il distacco dalla vita, il fatto di non adeguarsi alla realtà e di essere degli ideali lontani da ogni realtà concreta. Tutto questo non prova nulla contro la categoria del dovere che è autonoma quanto quella della realtà: essa non è meno consistente per non adeguarsi alla realtà di quanto non lo sia la realtà per non adeguarsi all'ideale. L'insufficienza dei principii morali, per cui l'etica appare forse come la regione più dubbia di tutta la filosofia, nasce piuttosto dal contrasto interiore, funzionale, del dovere: un contrasto che si esaurisce interamente sul piano del dovere e non ha nulla a che fare col piano della realtà. Il tono imperativo, obiettivo che avvertiamo più o meno distinto in tutti i contenuti concreti del dovere, non impedisce affatto di sentirli come onde del flusso vitale, nati e sorti dal nesso continuo della vita. Quando viceversa ci sentiamo dire: « attienti al giusto mezzo »; oppure: « rappresentati la

tua azione come legge universale »; oppure: « considera l'utile della maggioranza » ecc., allora noi sentiamo che queste formule hanno bensì avuto originariamente a base una esperienza morale profonda e ricca; ora però sono lì, rigide, e pretendono invano di esaurire la vita infinitamente differenziata del dovere, che ora le travolge, ora le sfiora senza nemmeno penetrarvi.

Il contrasto non si limita al singolo *contenuto* concreto dell'imperativo morale. Il più delle volte anzi il singolo contenuto è rigorosamente conforme al dovere generico, per quanto anche qui sia sempre possibile quella differenza che causa la « despoticità » — secondo l'espressione di Goethe — del singolo imperativo morale. Nè il contrasto nasce tra imperativo morale da un lato e altre tendenze dall'altro, o dal fatto che la realtà psicologica non voglia piegarsi all'imperativo. Esso si esaurisce interamente sul piano del dovere. Le forme che il dovere crea e in cui deve necessariamente esteriorizzarsi, hanno una interiore rigidità logica, una consistenza ed un significato ultravitale che cozza contro il flusso continuo, l'infinita differenziazione di quella vita che esse pretendono di assoggettare.

La vita per potersi manifestare crea necessariamente una forma (che qui assume l'aspetto di legge morale e di valutazione superindividuale): ma nella sua infinitezza, la vita sente subito la inadeguatezza della forma da lei stessa creata. Empiricamente — si capisce — questo contrasto appare in modo frammentario, in tendenze che si contra-

siano più o meno consapevolmente ed è attenuato spesso da adattamenti esteriori.

L'antinomia fra vita e forma del dovere, lungi dall'essere una confutazione del dovere, non è che la riprova che il dovere non è staccato dalla vita, ma è solo un modo di essa. Si sarebbe quasi tentati di ritrovare l'espressione del rapporto di questi concetti nella « autonomia » del dovere di cui parla Kant: poichè è l'uomo che dà a sè stesso la legge morale essa non è altra dall'uomo ed affonda le sue radici nell'intimo della vita umana. Senonchè in Kant non è affatto l'individuo nella sua totalità unitaria vivente che dà a sè l'imperativo morale, bensì solo quella parte dell'individuo in cui si esprime la ragione superindividuale.

In Kant alla parte razionale e legislatrice del nostro Io, si oppone necessariamente il secondo termine della relazione: la sensibilità. Era infatti fatale che chi comandasse all'individuo fosse altro dall'individuo: cioè oltre e al di là. Ma poichè si era rifiutata ogni eteronomia non restava altro che scindere l'individuo in ragione e senso. In realtà l'eteronomia non è affatto eliminata ma trasportata dall'esterno su un piano interiore. L'illusione che, comandando la ragione ai sensi, siamo noi stessi che ci autocomandiamo, deriva in Kant dal presupposto, per nulla dimostrato ma ingenuamente e dommaticamente accettato, che il lato razionale universale è il « vero Io », l'essenza vera dell'uomo. Si

esprime qui ancora una volta il preconcetto — tipico nella storia della morale — che la sensibilità non fa parte a rigore del vero « Io ». Ora, può essere che intesi come concetti astratti l'« io » e il « senso » siano estranei l'un l'altro; ma è certo che in concreto quella parte di sensibilità che l'individuo realizza in sè, fa parte del suo « io » allo stesso titolo che ogni altro elemento della sua realtà spirituale. La rappresentazione contraria nasce dal grossolano equivoco per cui dall'esteriorità dell'*oggetto* sensibile si conclude per l'esteriorità della sensibilità. Sarebbe come dire che gli organi respiratori sono esterni al nostro corpo perchè esplicano la loro funzione coll'aria che è esterna. Non è l'oggetto che ci determina in concreto, ma la spinta interiore che costituisce al momento il nostro « io ». Se si identifica il « vero io » con la ragione, il bene ecc. è perfettamente consequente di attribuire il peccato al diavolo che ci aggredisce dall'esterno; i due termini sono fatalmente corrispondenti: infatti, donde altro potrebbe venire il male se non è più in noi? Con ciò si elimina però la spontaneità e la responsabilità del peccato; noi restiamo in definitiva gli esseri razionali e buoni. L'invenzione del diavolo è l'espressione massima della vigliaccheria morale dell'uomo; la pretesa di non essere o almeno di non essere interamente responsabile del male che fa. La sensibilità sentita come peccato che non tocca in fondo il vero e puro « io » non è che il vecchio diavolo un po' più raffinato ed attenuato. Kant può costruire il suo impe-

rativo morale come legge che l'« io » da a sè stesso solo sulla base della scissione di sensibilità e ragione. Ciò non gli sarebbe mai riuscito se l'« io » avesse realmente compreso tutto l' uomo con tutte le sue energie spirituali.

Ho cercato di dimostrare che la vita, svolgendosi nella sua totalità sul piano del dovere, pone una legge alla vita che si svolge sul piano dell' essere reale. Kant viceversa trasporta il dualismo dell' essere e del dovere della vita sull' unico piano dell' essere reale spezzandola in un « io » vero e proprio che sarebbe razionalità pura e in una sensibilità periferica che gli si contrappone.

Il tono imperativo in cui si esprime psicologicamente la coscienza etica, giustifica parzialmente la metafora della contrapposizione spaziale. Senonchè questo essere al di là del dovere è l' espressione tipica della vita stessa; l' al di là donde deriverebbe alla vita la legislazione obiettiva, la valutazione etica, non è che una espressione della totalità vivente della vita stessa. E' di qui che si spiega come la distanza intercorrente fra dovere e realtà ammetta infinite gradazioni per cui si ascende quasi inavvertitamente fino al rigore di un imperativo che sembra essere al di là della vita. Ora, se il dovere fosse realmente « al di là », quelle gradazioni sarebbero inesplicabili: il salto fra reale e ideale, fra vita e dovere sarebbe insuperabile, nè la coscienza potrebbe mai sentire come possibile la loro conciliazione. La vita appare molto meno determinata nei suoi contenuti concreti dalla coscienza di

una legge di quanto non pretendano le filosofie morali: valga questo in primo luogo per il decalogo spacciato come prototipo di tutte le esigenze etiche. Certo la realtà della nostra vita è quasi sempre accompagnata dalla coscienza più o meno chiara di ciò che dovremmo essere o fare, sopratutto quando essere e dovere non coincidono: ma questo non avviene mai sotto forma di una « legge » formulata o anche semplicemente formulabile, bensì in modo molto più vago ed inafferrabile; anche nei casi in cui sembriamo porgere veramente ascolto alla voce del dovere, non si tratta affatto del richiamo patetico di una legge più o meno universale, bensì di una evidenza tutta particolare del dovere. E' solo la volontà morale di Kant, pura costruzione di concetti, che si appella continuamente alla suprema istanza di una legge. Il decalogo e gli altri principi morali non hanno fatto che coagulare la reale continuità della vita sul piano del dovere. L' imperativo che si contrappone alla vita non può essere « vitale ». Anche per Nietzsche l' imperativo come forma ideale del dovere resta la « tavola della legge » posta al di sopra della vita. Neppure Nietzsche si è posto il problema se il dovere non sia esso pure vitale, qualcosa di analogo alla vita o una categoria in cui la vita acquista coscienza di se stessa.

Se per legge intendiamo semplicemente l' esigenza d' un dovere, si ha certamente qualcosa di molto più mobile, multiforme, variabile e differenziato che non siano le rigide formulazioni tradizionali; senza che queste caratteristiche di vitalità

tolgano nulla del rigore, dell'obiettività inflessibile, dell'indipendenza del dovere rispetto ad ogni realtà. E' questo carattere di vitalità del dovere che spiega come anche le azioni morali sgorghino per lo più come qualcosa di assolutamente unitario e ciò tanto più quanto più morale è la personalità che le compie, quanto più coerentemente si esprime in esse la vita nel suo aspetto di realtà e di dovere. Il « buono » non ha bisogno della legge morale. Egli anzi non ne sa nulla proprio perchè è buono, per così dire, in partenza, sì che la sua vita scorre contemporaneamente sul piano dell'essere e del dovere.

La riflessione separando questi due piani tende a concentrare quello del dovere intorno a pochi contenuti principali, e lo riduce così a una struttura rigida: la legge. C'è una certa analogia col processo teoretico. Molte rappresentazioni e concezioni, originariamente unitarie e semplici, vengono scisse dualisticamente dalla riflessione, nelle categorie della legge naturale e del caso singolo; lo stesso avviene quando si scindono nella forma di problema e soluzione dei dati di conoscenza che in realtà sono intuitivi e sorgono in noi spontaneamente.

Per quanto importante e inevitabile siano le formulazioni concettuali della legge morale, non si dovrebbe mai dimenticare che sono strutture derivate. La vita che le produce come sua forma, le supera successivamente per rientrare in se stessa. Questo sia ben chiaro e fermo perchè non si cre-

da che noi, trascurando o negando quelle strutture si trascuri o si neghi il piano del dovere come tale, Vorrei dire, con espressione sia pure assai approssimata, che le nostre azioni richiedono sempre una legalità morale, non sempre una legge.

Potrà qui forse soccorrere una analogia tratta dal campo religioso. C' è oggi una quantità di persone che si sono completamente staccate da ogni religione positiva nel senso tradizionale, pur protestandosi altamente religiose. Esse separano nettamente religione e religiosità, tanto da negare la prima altrettanto assolutamente di quanto affermano la seconda. Esse modificano il detto di Kant, aver egli dovuto deporre il sapere per fare posto alla fede di quest' altro: aver essi dovuto deporre la religione per fare posto alla fede. Esse intendono per religiosità o fede un atteggiamento puramente interiore che non richiede alcun contenuto specifico: un modo di vivere, una tonalità, vorrei dire, della vita. I dogmi religiosi viceversa, sarebbero solo delle costruzioni particolari la cui rigidità concettuale non comprenderebbe che un singolo momento della vita: determinazioni esteriori dell' anima, mentre l' unità continua di questa può essere determinata solo interiormente.

Analogamente nell' uomo morale ogni volontà ed ogni azione si identifica ad ogni momento con la sua realtà pratico-psicologica: quindi essa sarebbe legittima bensì, ma senza che il suo autore si preoccupasse ad ogni passo della sua conformità o meno a una legge posta al di là della sua vita. Cer-

tamente il resistere alle tentazioni, l' aiutare i bisognosi, il dedicare le proprie forze a scopi culturali, patriottici, umanitarî, tutto questo è nettamente deducibile dai principî morali tradizionalmente formulati. Senonchè con essi l' atteggiamento morale dell' anima non è punto esaurito. La moralità, che è fluire continuo, non si orienta affatto su un valore esteriore comunque posto (anche se questa esteriorità è provocata dall' anima stessa) ma è come il ritmo secondo cui scaturisce la vita dalle sue sorgenti profonde: non una coloratura delle cosidette azioni, e neppure probabilmente della sola volontà, ma di tutto l' essere. Essa si riscontra in ogni pensiero e in ogni possibile modo di sua manifestazione, nello sguardo, nella parola, nella gioia e nella sofferenza, persino nel comportamento rispetto all' accadere di tutti i giorni. Tutto questo è particolare ed esclusivo dell' uomo, in quanto l'uomo non si limita a *fare* cose morali, ma è morale. Il ritmo della vita che esclude ogni salto, ma passa da stato a stato, è tipico anche sul piano del dovere. La vita morale non è composta di una serie di azioni morali, valutate in base ad una legge posta una volta per tutte; è la vita nella sua totalità continua, nella labilità della parola, dello stato d' animo, che è accompagnata dalla linea ideale del dovere. L' assolutezza ed il rigore del dovere non sono con ciò minimamente compromessi. Solo che si tratta di una assolutezza mobile, l' equivalente etico di quelle che Goethe ha chiamato una volta: « le leggi eterne, mobili della natura ». E' un pregiudizio che la dignità

dell'esigenza morale sia compromessa quando si considerino i suoi contenuti sottoposti al divenire, all'evoluzione, al mutamento della vita; è il pregiudizio di una contorta costruzione concettuale all'interno di una concezione del mondo ormai al tramonto.

La pretesa di vincolare la moralità a leggi preesistenti, come se queste fossero le mete, solo raggiungendo le quali si soddisfa l'esigenza morale, è molto simile alla pretesa di vincolare l'evoluzione in genere alla necessità apparente di una meta. La meta darebbe ad una serie di accadimenti, che sarebbero altrimenti semplice successione, il carattere di evoluzione. Ora, per quanto molti siano i casi in cui questo è vero, è certo che una simile rappresentazione non esaurisce il concetto di evoluzione, la quale applicata al processo vitale di esseri organici indica una qualità immanente di questo processo, del tutto indipendente da una meta da raggiungere (idea da realizzare o simili). La vita sente se stessa come evoluzione nel rapporto reciproco dei suoi singoli momenti, nel modo con cui uno sboccia dall'altro, nella risonanza del passato nel presente. Se e in che direzione essa si evolva è una domanda che non si pone affatto; al massimo è un'aggiunta superflua della riflessione. Farne dipendere l'evoluzione in sè, è semplicemente trasportare grossolanamente il nostro teleologismo pratico all'evoluzione naturale degli organismi, che è cosa completamente diversa.

Lo stesso avviene per la vita morale quando si pretende di vincolarla a leggi preesistenti (anche

se date dalla ragione o dalla religione), come se essa fosse morale solo nella misura in cui realizza quelle leggi. Per quanto l'espressione logica del linguaggio si vincoli al dualismo di una legge e di un' azione singola dell' individuo, noi sentiamo che in realtà la legge è superflua: si tratta solo di una qualità dell' azione di un suo modo interiore unitario, per cui essa è così come *dovrebbe essere*. Allo stesso modo noi sentiamo, abbastanza spesso, che progrediamo, che ci evolviamo, senza che ciò implichi in alcun modo la coscienza di una meta di questa evoluzione. La legge regola una azione in quanto determina il valore positivo o negativo del concetto in cui si traduce il contenuto di quell' azione. La traduzione in concetti è il presupposto indispensabile perchè l' azione non sia sommersa nel divenire continuo della vita.

Questa concettualità dell' azione è decisiva per ogni etica normativa, in primo luogo per quella kantiana. Vediamo dunque anzitutto quale rilevanza abbia il concetto per la determinazione di un contenuto. In primo luogo questo: il concetto individualizza e determina l' oggetto. Il nostro campo visivo è ad ogni momento come un groviglio da cui dobbiamo scegliere volta a volta alcune linee, connetterle e determinare così una cosa. Il mondo, obiettivamente, è un « continuum » di cui tutti gli elementi che agiscono e reagiscono l'uno sull'altro, si incatenano in successioni e processi naturali, nè sono per nulla individualizzati in « cose ». La « cosa » è prodotta da una funzione spirituale prima-

ria che, in mancanza di un termine proprio immediato, definiremo come un *distinguere* e un *collegare*. Questa funzione si esplica su quello che prima di essa è « continuum » mediante il concetto (comunque sorto e per quanto oscuro, incompleto, oscillante) che separa e ricomprende unitariamente in sè una porzione di quel continuo. In termini razionali: un complesso di elementi diventa per noi « cosa » solo nel momento che si pone come contenuto di un determinato concetto. Anche ciò che insegna Kant: « noi conosciamo l' oggetto quando abbiamo ridotto ad unità la molteplicità del suo apparire », porta alla stessa conclusione. Non vedo infatti donde potrebbe derivare questa unità (che come schema generico sarebbe assolutamente improduttiva di determinazioni) se non sulla base di un concetto. Questo non vale solo per gli oggetti reali-sensibili. Anche un' azione è una azione solo in quanto un concetto la ritaglia dal flusso continuo della nostra volontà e della nostra attività; solo così essa acquista quella individualità che le permette di divenire oggetto di un giudizio morale. Questo è sommamente notevole nella struttura della nostra imagine del mondo: che per mezzo del concetto — di una struttura cioè che rientra a sua volta nella categoria dell' assolutamente generico e che è forma valida per infiniti contenuti — si rende possibile il fenomeno singolo. Il nostro pensiero ha solo questo mezzo superindividuale per distinguere in singoli oggetti la continuità e il flusso eterno del dato primario. In questo non ci sono unità, epperò

neppure « oggetti » all' infuori della totalità dell'essere. Un frammento di roccia separato dalla roccia rientra pur sempre sotto lo stesso concetto: è la stessa roccia. La calamita invece e il ferro che essa attira sono *due* cose, anche se la loro coerenza è maggiore di quanto non sia fra le parti di una stessa cosa. Due i concetti, due le cose. Come nasca psicologicamente questo concetto costitutivo degli oggetti, è un' altra questione.

V' è però una categoria di oggetti per cui la necessità della traduzione concettuale non sussiste o sussiste almeno in forma attenuata. L' unità degli esseri organici non nasce dalla separazione operata da un concetto di una porzione dell' essere continuo. Gli esseri organici hanno un' unità obiettiva, immanente, una entelechia che li delimita formalmente. Essi hanno un proprio centro che li solleva e distacca dalla corrente indifferente e omnicomprensiva dell' essere. Per questo motivo il vivente non subisce la signoria del concetto alla stessa stregua che l' inorganico. Certamente anche qui altro è il concetto del leone, altro il concetto dell' uomo, e così via. Tuttavia noi sentiamo che il concetto non esaurisce l' essenza dell' organico. Diversamente dal mondo inorganico che attende dal concetto la sua determinazione a cosa, l' organismo appare fin da principio come unità, in primo luogo e con la massima evidenza nella coscienza della propria personalità; il concetto è posteriore alla realtà dell' organico, mentre viceversa è il concetto che produce l' unità dell' inorganico.

La libertà connessa con la varietà dei nostri concetti per cui non è assolutamente determinato a priori quale complesso di elementi debba aggrupparsi ad oggetto, non sussiste nel campo organico. L'organismo si pone come unità ben definita ed esclude gli aggruppamenti fluttuanti, possibili per la materia inorganica.

Ciò spiega come anche l'« azione » non sia affatto qualcosa che acquista unità e carattere attraverso una delimitazione concettuale. L'azione, questo palpito della vita, non si lascia punto esaurire in un preesistente schema concettuale. Essa si determina dall' interno della vita, e tutto il suo intrecciarsi col passato e col futuro e con tutto il complesso di questa vita, fanno sì che la sua delimitazione concettuale — per quanto indispensabile alla pratica — sia in realtà qualcosa di esteriore e casuale. L' azione è una, in quanto la vita si solleva spontaneamente a un certo grado di volontà e di forma, si increspa a guisa d' onda oltre la liscia piana del suo fluire perenne. Questo incresparsi ed elevarsi sopra il ritmo della vita senza però interromperne la continuità, è quella manifestazione della vita che chiamiamo di volta in volta « un' azione »: essa non richiede affatto di essere ritagliata in un concetto. Ora, il nostro assunto fondamentale è proprio questo: svincolare l' oggetto della valutazione morale (l' azione) dal concetto, contrariamente a tutte le etiche razionalistiche — da Socrate a Kant — che pretendono di determinarlo facendo ricorso ad un supremo « principio fondamentale ».

Esaminiamo in primo luogo l' attributo più importante della legge morale: l' universalità. La filosofia morale di Kant è fondata essenzialmente sull' universalità della legge morale. La legge determina il singolo individuo concreto. Sua fonte quindi non può essere l' individuo. Tuttavia la ragione ultima della contrapposizione di individuo e legge universale, non deriva tanto dalla forma dell' individuale, come tale, quanto piuttosto dal fatto che l' individuale viene identificato con il reale e viceversa. Ogni essere può essere una sola ed unica volta (la sua forma, cioè, la sua qualità, i suoi movimenti possono ripetersi infinite volte, ma la pluralità dell' essere nel suo aspetto generico di essere non è pensabile). L'essere ha cioè una individualità ontologica. In questo senso *ogni realtà è individuale.* Ed ecco che su questa base metafisica si costruisce la proposizione inversa: solo l' individualità è reale. (Logicamente la proposizione non si giustifica, sostanzialmente però potrebbe essere vera). In campo etico essa provoca una proposizione complementare: ciò che non è reale, l' ideale, non può essere individuale; dunque deve essere universale. E' questo il fulcro dell' etica kantiana e il nocciolo della proposizione tipica in cui quella etica si esprime: non si comanda mai ciò che alcuno vuole inevitabilmente da sè. Vero è che la massima si dirige in primo luogo contro l' eudemonismo che pretende di identificare l' esigenza morale con la tendenza alla felicità. Tuttavia il suo significato più ampio è quest' altro: tutto ciò che è reale, è fuori dall' ambito

dell' esigenza morale. La realtà non può *essere* insieme l' ideale, appunto perchè essa *deve* adeguarsi all' ideale. La coincidenza di realtà e ideale è contraddittoria e inconcepibile. Se il reale è individuale, l' ideale deve essere universale; se l' individuale è soltanto reale, esso non può essere insieme l' esigenza ideale di una legge. La fonte della legge non può essere assolutamente nell' individualità dell' uomo per cui è legge; essa è fatalmente superindividuale in quanto è superreale. Anzi c' è di più: essa non si rivolge neppure all' uomo nella pienezza della sua individualità concreta, in quanto non vi troverebbe alcun appiglio, ma alla ragione, all'«Io» puro. Per Fichte, nel processo morale l' Io individuale empirico non fa altro che scomparire dissolvendosi nell' Io puro; se non si dissolve, la legge morale non è realizzata. Ora, nell' Io puro scompare ogni differenza individuale; esso si riduce al concetto universale di uomo, a quella umanità dell' uomo di cui Kant dice che è sacra anche se l' uomo è empio. « Se gli uomini fossero perfetti — dice Fichte a proposito della pura moralità irraggiungibile in terra — se essi potessero raggiungere la meta suprema, sarebbero tutti uguali: un solo soggetto ». Ora, questo presupposto di Kant e Fichte che si ripete tuttora variamente modificato, per cui l' universale è l' Io puro, individuale invece l' Io empirico qualitativamente differenziato all' infinito, mi sembra assai discutibile. Se mai è vero proprio il contrario. E' proprio nel nostro essere empirico che siamo determinati a un modo da mille cause co-

muni identicamente a mille altri; livellati a un modo da identiche istituzioni sociali; dominati a un modo dalle leggi di natura, universali e spersonalizzate; sottoposti a un modo alle stesse regole di diritto. L'Io metaempirico invece, quell'Io che ci accompagna in tutta l'empiricità rispetto alla quale è elemento a priori determinante, appare come qualcosa che è qualitativamente unico, metafisicamente solitario e profondamente indifferente contro tutto e contro tutti. Di fronte alla uguaglianza delle condizioni ambientali e di natura che ci determinano come esseri naturali, viene anzi fatto di domandarsi se non sia solo in dipendenza dell'individualità della nostra personalità metempirica che si possa spiegare l'individualità empirica sociale, storica, psicologica. In fondo in fondo è l'uomo che forma il suo ambiente anche se poi è l'ambiente che forma l'uomo. Mi sembra perciò molto problematico l'assunto dell'idealismo Kantiano e Fichtiano di porre a base dell'individualizzazione empirica, contradetta dalla uguaglianza dei rapporti ambientali, una personalità universalmente uguale.

Certamente se si accetta il presupposto, la moralità viene bandita una volta per sempre dalla realtà individuale e relegata in eterno nella sfera dell'universale. Formuliamo subito un'obbiezione contro un dogma della morale razionalistica, che non è stato finora abbastanza discusso. La dottrina socratica e megarica che la virtù è una, indistinta, uguale per uomo e donna, che la pluralità delle virtù è semplicemente pluralità di nomi mentre la

cosa è una, è caratteristica della concezione che stiamo criticando, fino alla sua espressione massima in Kant. Si ammette senz' altro l' individualità e la molteplicità del male, del vizio; si nega invece una molteplicità del bene. Per quanto allietante sia questa concezione dal punto di vista di un' estetica della morale, una considerazione un po' più attenta e spregiudicata porterebbe piuttosto alla conclusione opposta. I valori etici negativi sono molto più suscettibili di essere ricompresi in un concetto unitario, che non quelli positivi. Anche se la rappresentazione che il peccato consiste in un predominio del senso sulla parte più profonda e centrale dell' uomo è sbagliato, essa avrà bene un minimo di fondamento obiettivo; ora non c' è dubbio che lo strato più ampio, più unitariamente universale dell' uomo è proprio la sensibilità. E' un grosso errore di pensare che l' egoismo — identificato col peccaminoso-sensibile — abbia il carattere dell' individuale. Al contrario, l' egoismo che vuole sempre « avere », che esce quindi dall' individuo dirigendosi su oggetti esterni che potrebbero essere anche di altri, contiene in ultima analisi un elemento tipico di spersonalizzazione, qualcosa di generico impersonale.

E' solo l' apparenza superficiale del peccato, la sua tecnica, per così dire, che fa credere al suo carattere individualistico: l' esclusività dell' egoismo, il suo rinchiudersi in sè, la sua tendenza antisociale. Nell' essenza invece, il peccato è qualcosa di molto più generico che non il bene, tant' è vero

che il suo significato profondo prescinde affatto dalla particolarità dei contenuti, il che non avviene punto per i valori positivi della vita.

Non è senza significato che l' imperativo morale sia stato espresso nella formula: « diventa ciò che sei! », quindi come un ritorno all' Io più intimo e vero. Ora, se non si segue Kant nella costruzione contorta per cui questo Io centrale viene identificato con la ragione universale, ma si prende l' Io come è dato dalla nostra esperienza e dal sentimento interiore della sua unicità e solitudine, si vede come la moralità fluisca proprio dal punto in cui l' uomo è solo con sè stesso e nell' atto che l' uomo si ritrae dall'« ampia via del peccato »; via ampia non solo perchè comoda e piacevole, ma anche perchè universalmente percorsa. L' affermazione dunque dell' universalità e quindi dell' unitarietà del comportamento morale, dell' individualità del suo contrario, deriva da una valutazione preconcetta per cui il valore positivo viene considerato unitario, quello negativo invece differenziato e accidentale. Dice un vecchio detto ebreo: strano che Dio abbia creato tante malattie e una sola salute. E' un' astrazione sbagliata. Salute vuol proprio dire che la funzionalità dell' organismo si esplica normalmente fino nei particolari più minuti; sano è ognuno a suo modo. Naturalmente questo vale anche per la malattia; per quanto la malattia possa già essere aggruppata in diversi tipi costanti. Non solo, ma mentre la salute è espressione di vita e cioè dell' imprevedibile e dell' assolutamente individuale, la malattia è prodromo

di morte, cioè dell'assolutamente universale che spegne in sè ogni particolarità individuale. Tolstoi osserva una volta che tutta la gente felice si assomiglia — come se ci fosse, secondo l'opinione di Kant, una sola felicità — mentre infelice è ognuno a suo modo. Questo è vero solo se si confonde la felicità con i suoi presupposti comuni: ricchezza, censo, successo, possesso, amore corrisposto, ecc.; in tal caso essa è certamente piuttosto uguale. Quei beni infatti sono relativamente pochi e ammettono al proprio interno poche gradazioni. Ma se invece di guardare alle condizioni esteriori della felicità, si guarda alla felicità stessa nella sua realtà soggettiva, si vede che essa è altrettanto unica e incomparabile di quello che la vita individuale cui conferisce al momento esaltazione e bellezza. Il dolore *sembra* a volte fluire più dall'intimo e profondo dell'individuo, perchè le sue cause esteriori, in quanto consistono spesso in mancanze, in delusioni, in depressioni, sono meno visibili; in realtà la felicità non è meno interiore e intima. Al contrario essa è per lo più tanto più delicata, indefinibile, che appare necessariamente come qualcosa di più particolare, più individuale, vorrei dire, più casuale, che non il dolore, che può essere dissolto ad ogni istante da cause molto più esteriori e frequenti.

L'universalità morale, specialmente se si accentua il suo carattere di unitarietà, deriva dunque tipicamente dalla tendenza — psicologica e ottimista — di postulare un'*armonia dei valori*. Uno sguardo realistico non saprà nascondersi che i nostri peccati

hanno un carattere di generalità, di tipicità molto maggiore che le nostre virtù.

Ma ora, come incidentalmente, ci vogliamo chiedere: qual' è il vero significato della universalità? Dove si trova nella realtà etica il punto d' attacco per la legge che l' esprime? Perchè sopratutto questa accentuazione della universalità?

Decisivo mi sembra qui il concetto di « azione ». L' azione, come ho detto sopra, è qualcosa di nettamente circoscritto, con un proprio centro e un proprio significato ricomprensibile in un concetto che lo descrive; è questa la condizione indispensabile perchè un' azione possa sottostare a leggi universali. Quando Kant esige dalla azione morale di potere valere come legge eterna e universalmente valida, presuppone l' azione morale come qualcosa di obiettivo, di immutato, qualcosa che resta identico e riconoscibile nelle contingenze più diverse. Fino a che infatti i singoli momenti della vita, le singole decisioni, i singoli stimoli vengono ricompresi nell' unità d' un' esistenza concreta essi hanno significato solo in rapporto a quella esistenza, sono per così dire semplici respiri di quella vita individuale. Per potere diventare contenuto di una legislazione universale, essi devono essere sciolti dalla connessione con l' esistenza individuale concreta. E' solo in quanto essi vengono staccati dall' individuo che possono venire ricompresi in altre combinazioni e possono valere come forme generiche universalmente valide. In Kant veramente ritorna spesso il motivo della individualità, per così dire, dell' azione mo-

rale: così egli insiste sul « progresso della moralità »; l'individuo cioè progredirebbe moralmente dalla nascita alla morte. Senonchè l'esperienza dimostra che ciò avviene assai di rado tanto che per Goethe era assolutamente dubbio: « l'uomo — dice Goethe — invecchiando cambia ma non si potrebbe dire davvero che diventi migliore ». Ma anche a prescindere da questa considerazione, per Kant il progresso non è evidentemente che un susseguirsi di azioni, progredienti solo per il fatto che la porzione di moralità contenuta in ciascuna di esse è via via maggiore.

Oggetto della valutazione morale è pur sempre l'azione isolata racchiusa in un determinato concetto. Del resto, questo avviene per tutti i principi che pretendono di valere generalmente, non solo per l'imperativo categorico. Anche il comando di Dio, il giusto mezzo di Aristotele, come pure l'utile sociale, non colgono l'azione nell'atto che sgorga dal profondo della vita ma la colgono solo dopo che sia sistemata in un concetto; ed è indifferente che l'azione venga considerata come qualcosa di esteriore, di materiale, o come semplice processo psicologico; come è pure indifferente che sia coronata dal successo o meno. La vita, nel suo aspetto morale, consisterebbe di una serie di azioni, una accanto all'altra, nettamente differenziate dai singoli concetti che le ricomprendono.

Vi è una parentela strettissima con la comune psicologia della rappresentazione. Questa, dal flus-

so della coscienza in cui i contenuti fluiscono continuamente e indifferenziatamente, ritaglia volta a volta un contenuto che si lascia esprimere in forma logica. Meglio ancora: essa coglie volta a volta l'aspetto logico dei contenuti fluenti e li riveste con una specie di corpo: il contenuto come rappresentazione. Le rappresentazioni così ridotte ad unità e giustapposte danno l'imagine della vita psichica; esse sembrano sorgere e svanire, separarsi e collegarsi, riprodursi vicendevolmente, ecc.; ciascuna di esse appare dotata di una forza sua propria che la stacca dalle altre e le fa ignorare per così dire, la fonte comune da cui tutte sgorgano.

E' questa imagine meccanica del gioco delle rappresentazioni che determina la concezione comune del fenomeno psichico. Ora, questo modo di rappresentare la realtà interiore si è esteso, mediante le leggi morali universali, anche all' idealità del dovere. La legge universale non si può riferire ad una azione che sgorghi dal concreto di una vita individuale e che sia quindi l' unico aspetto possibile di quella vita in un dato momento. Essa coglie il contenuto vitale non nel momento e nell' aspetto in cui viene vissuto, ma nella sua traduzione concettuale che si può ripetere infinite volte in tante contingenze diverse. La concezione meccanica del fenomeno morale domina in tutte le riflessioni etiche anche nel loro aspetto più popolare: legge e obbedienza, egoismo e altruismo, felicità e virtù, sensualità e ragione e tanti altri concetti vi appaiono come

delle grandezze determinate. L' etica medioevale dimostra quanto inadeguate e quanto difficilmente adattabili siano queste formulazioni concettuali di fronte alla elasticità del reale. In tutta la letteratura medioevale appaiono delle schematizzazioni delle virtù e dei vizi; essi vengono personificati in forme caratteristiche: per esempio i vizi sono rappresentati simbolicamente dagli animali più bizzarri. Si costruisce così una gerarchia dei valori etici sostanziali obiettivi: il loro significato funzionale è completamente perduto. Essi si contrappongono, si elidono, si compensano, si determinano reciprocamente come un sistema di forze naturali prescindendo nel modo più completo dall' individuo che li esprime. E come le forze naturali sottostanno a una legge di natura che le determina ad ogni istante nel loro aspetto concreto, così le azioni morali, isolate dalla vita che le esprime, sono valutate ad ogni istante come entità sostanziali obiettive da una legge universale.

Ora, questo è possibile solo finchè il dovere venga concepito come staccato e fondamentalmente contrapposto alla vita. In tal caso infatti nulla impedisce di raggruppare razionalisticamente i singoli contenuti in categorie vieppiù ampie fino a un principio universale. Nel momento invece in cui il dovere venga riconosciuto come *forma* della vita, quella concezione è esclusa una volta per sempre. Il dovere è un flusso costante che pur scorrendo su un piano differente da quello dell' essere accompagna ad ogni istante il flusso della vita reale. La

sua continuità non si lascia racchiudere in concetti nettamente circoscritti e si rifiuta ad ogni gerarchia logica di concetti.

Apriamo una breve parentesi.

Il rapporto dei contenuti concreti, vissuti, della coscienza rispetto ai contenuti ideali implica un paradosso che cercherò di esprimere nella sua forma più generale, cioè quella teoretica, nelle pagine seguenti.

Una volta concepito il dovere come un processo di vita staccato dai suoi contenuti che gli si contrappongono in forma più o meno imperativa, non sarà difficile applicare al campo etico quello che stiamo per chiarire da un punto di vista teoretico assolutamente generale.

La nostra vita è un processo continuo. La coscienza di questo processo è un dato di fatto che non si può paragonare con nessun altro perchè non si lascia esaurire nè nel soggetto cosciente, nè nel contenuto oggettivo conosciuto. Nell' atto che ci rappresentiamo obiettivamente questa coscienza, la esprimiamo in una qualche immagine; per esempio quella di un movimento o di un fluire o di un rotolo che si svolge, e così via. Tuttavia sappiamo benissimo che con questo noi non ne riusciamo a cogliere l' essenza, che anzi questa essenza ci sfugge nel momento stesso che noi la cogliamo come oggetto: la coscienza della propria vita, l' autocoscienza, è forse l' unica conoscenza intuitiva in senso pregnan-

te che noi abbiamo. Proprio per questa sua intuitività, noi a rigore non l'abbiamo mai nel suo aspetto puro; nel momento che l'abbiamo essa è già astratta, obiettivata. Essa esiste solo in quanto si esprime in certi contenuti coi quali è collegata in un modo tutto caratteristico: noi sappiamo, speriamo, crediamo, sempre qualcosa; ogni nostra riflessione, ogni nostra osservazione si riferisce a un contenuto. Ora, nel momento che noi ci rappresentiamo qualcosa, la concretezza di questo qualcosa spezza la continuità della vita allo stesso modo che la storia che è un flusso continuo, viene spezzata nei singoli fatti storici in cui la conosciamo intellettualisticamente.

La verità di quanto abbiamo detto non è per nulla contraddetta dal fatto che i singoli contenuti rappresentati, si succedono, dal punto di vista strettamente psicologico, senza salti e distacchi. Nel momento infatti che noi ne acquistiamo conoscenza come di singoli contenuti, nel momento in cui cioè non ci limitiamo ad averli psicologicamente, ma li comprendiamo intellettualmente, ciò che comprendiamo è qualcosa di nettamente circoscritto e particolare. Se io mi rappresento qualcosa, una stella per esempio, o una guerra, uno strumento o un concetto metafisico, questo contenuto della mia rappresentazione è fisso e immutabile. Io posso sì, dopo averlo pensato, pensarne un altro, che magari si differenzi pochissimo dal primo, ma questo altro sarebbe per l'appunto « altro » e non il primo modificato. Il contenuto del pensiero ha appunto que-

sto di caratteristico: la sua materia, oggettiva nel tempo e nello spazio, è soggetta come ogni cosa nel mondo a una modificazione continua, il processo soggettivo in cui viene pensato è altrettanto mobile; esso viceversa è sempre e soltanto quello che è; tanto che quando il linguaggio comune parla di un suo «modificarsi» non fa che estendere antropomorficamente al contenuto quello che è proprio dell'autocoscienza, che si sente come qualcosa di costante in mezzo a ogni cambiamento. Certamente se la cosa che penso si muove, io posso pensare anche questo movimento, ma allora anche il movimento pensato è qualcosa di fisso, qualcosa che è quello che è, e resta costantemente tale senza alcuna modificazione nel tempo e nello spazio.

Tutto questo è molto evidente nell' arte. Prendiamo per esempio, la Venere di Milo. Tutti gli elementi per cui questa statua è o fu reale, sono caratterizzati dal movimento continuo: il processo creatore nell' anima dell' artista, e il lavoro della sua mano; il marmo che non solo si modifica per agenti esterni atmosferici, ma che si modifica internamente per una serie di processi molecolari; la rappresentazione sensibile da parte del contemplatore e il significato spirituale che quella statua ha per lui. Non c' è nulla di assolutamente stabile in tutto questo, eppure l' opera d' arte che abbiamo presente quando diciamo: la Venere di Milo è qualcosa di assolutamente stabile. Nessuna forza nè fisica nè psichica può modificarne la forma; essa è assolutamente immutabile nel tempo e non importa

che abbia a scomparire un giorno o che nessuno abbia a ricordarsi di lei. Ora, ogni contenuto oggettivo della coscienza presenta una simile eternità della forma pensata. Nel suo realizzarsi fisico o psichico, esso prende parte allo scorrere, al divenire continuo del cosmo; nell' attimo però che è colto dal pensiero si fissa una volta per sempre irrigidendosi intorno a un suo centro. L' espressione più significativa di questo è data dall' opera d' arte nella quale nulla penetra dell' essere e del movimento del resto del mondo.

Noi non riusciamo mai a cogliere la coscienza nel suo aspetto puro, ma ne cogliamo sempre soltanto i singoli contenuti, le singole imagini; in breve, quegli elementi immobili discontinui in cui si esprime il flusso continuo della coscienza. Abbiamo così uno stranissimo rapporto: la vita spirituale, l' Io, che in sè è processo continuo, senza confini, non si lascia cogliere che nel suo solidificarsi in contenuti la cui essenza non è più movimento, ma discontinuità e immobilità. Possono esserci o no, ma un loro movimento, un loro divenire è escluso. Nell' atto concreto di pensiero noi siamo soltanto il recipiente in cui si versa un contenuto, o meglio ancora, siamo la presenza immobile di un contenuto. Il processo che quel contenuto porta e crea, non lo possiamo mai cogliere, perchè nell' attimo che lo cogliamo, esso è già contenuto. Tuttavia noi sappiamo — e lo sappiamo in una forma sui generis che vale per questa sola conoscenza e per nessun'altra — che quel processo è la realtà ultima del pen-

siero di fronte a tutti i contenuti espressi concettualmente.

Una riflessione metafisica potrebbe veramente affermare quella impossibilità qualora fosse possibile — cosa che non affermo — di realizzarne la struttura logica nella vivente realtà spirituale. La sua espressione più semplice è data nel sillogismo logico. Quando noi diciamo: S è M, M è P, S è dunque P, quest' ultima proposizione che affermiamo derivare dalle due premesse implica una straordinaria difficoltà.

Intanto, ciascuna proposizione è una verità chiusa in sè, valida per sè, che non richiede affatto una prosecuzione in altro. Secondariamente, la successione in cui le tre proposizioni si unificano a sillogismo, non ha nulla a che fare con le proposizioni stesse, le quali in sè sono ugualmente estemporanee. Non è il loro contenuto, la cosa cioè che la coscienza intende con esse che impone la conclusione, ma è la coscienza stessa che ordinandole in un certo modo, spezza la limitatezza di ciascuna di esse collegando ciascuna colla proposizione successiva. Le singole premesse, come pure la conclusione, possono venire pensate come qualcosa che sussiste indipendentemente dal pensiero; la conclusione invece in quanto « *proviene* » dalle due premesse, avviene solo *nel* pensiero, solo *per mezzo* del pensiero.

Le singole proposizioni restano rigidamente l' una accanto all' altra; e sono sterili. Dalla loro posizione reciproca non deriva in alcun modo la

trasfusione dell' una nell' altra e la loro unificazione. E' soltanto il flusso continuo del pensiero che provoca l' unificazione superando i limiti di ogni singola proposizione logica. Esso in quanto continuo, in quanto cioè non cessa bruscamente dopo la proposizione S è M, per ricominciare dopo un salto nella proposizione S è P, allenta i confini dei singoli contenuti e pone fra essi un nesso che non espresso in forma logica, li unifica. Il contenuto delle forme logiche — le singole proposizioni — è perciò soltanto un elemento del processo spirituale che determina la conclusione; le tre proposizioni sono soltanto dei punti di passaggio che determinano bensì gli estremi del sillogismo, ma non lo costituiscono. Ciò che lo costituisce ciò che fa sì che la conclusione *derivi* dalle premesse, non è affatto contenuto nelle proposizioni per quanto esse sembrino esprimerlo compiutamente.

C' è forse bisogno di una spiegazione più esauriente. Le tre proposizioni, premettiamo, hanno una validità estemporanea che è indifferente alla loro realizzazione psichica; ed è per questo che l' eventuale realizzazione acquista carattere di verità. Infatti, comunque s' intenda il concetto di verità, realisticamente o idealisticamente, esso consiste in ogni caso nella concordanza della realtà del pensiero con uno schema ideale preordinato. E' per questo che la verità viene *scoperta*, non inventata. La concordanza di realtà e schema costituisce l' essenza necessaria della verità; mancando la concordanza subentra l'errore. Se chiamiamo idea lo schema ideale

preordinato dalla rappresentazione in quanto vera, avremo pure un'idea corrispondente al processo spirituale costitutivo del sillogismo: un' idea cioè, che comprenda tutto il procedimento sillogistico, non soltanto i suoi punti concettuali di passaggio, cioè le premesse e la conclusione, ma anche tutto ciò che intercorre fra quelle: il movimento, la sintesi, che unifica in un' unica struttura, le proposizioni isolate. Il processo spirituale, in cui si viene costituendo il sillogismo, deve avere un suo schema ideale di verità, la sua idea; questa si muoverà secondo lo stesso ritmo, nella stessa continuità fra i singoli membri del sillogismo. Proprio il logico rigoroso, colui cioè che riconosce validità ad una conclusione ricavata psicologicamente soltanto quando essa sia la rigorosa riproduzione della conclusione ideale, non può sottrarsi a questa conseguenza: dal momento che il processo psicologico per cui si arriva alla conclusione contiene più che le tre proposizioni elementarmente contrapposte, così anche lo schema ideale che gli corrisponde, deve contenere fin da principio più che le tre proposizioni. La idea deve avere cioè la stessa possibilità di movimento che ha la vita. Se sotto vita non si usasse intendere la realtà empirica di un organismo corporale o corporeo-spirituale, ma la si estendesse generalmente e simbolicamente alla struttura puramente ideale che determina la « verità » dei contenuti della nostra coscienza, si potrebbe dire: l' idea vive.

Non basta: dato che la vita è legata come tale al tempo, anche la struttura logica ideale deve contenere a sua volta qualcosa di analogo al tempo. Riprendiamo il nostro sillogismo.

Ciascuna delle tre proposizioni, considerata in sè e per sè, vale all' infuori di ogni temporalità, e poichè il rapporto per cui le premesse si trasfondono nella conclusione giace sullo stesso piano logico, esso pure è da ritenersi estemporaneo. Questo rapporto però non è altro che il movimento che afferra e passa attraverso le premesse per sfociare nella conclusione, e corrisponde a quella che è in altro campo la successione dei contenuti concreti della coscienza. L' uno e l' altra sono ugualmente necessarî: la seconda in quanto allinea una serie di momenti della vita; il primo, perchè esso solo fa sì che dalle premesse derivi come conseguenza la conclusione. Per quanto dunque le parti che costituiscono l' elemento puramente logico, siano fuori dal tempo e ugualmente valide, tuttavia la loro successione è altrettanto determinata di quanto sia nella vita la successione temporale. La conclusione del sillogismo, deriva come conseguenza solo in quanto è *preceduta* dalle premesse. Abbiamo qui un fenomeno caratteristico che potremmo chiamare di un movimento fuori del tempo, la cui estemporaneità costituisce una vera e propria analogia di quello che è il movimento nel tempo tipico della vita.

Tutto questo del resto è abbastanza evidente

anche nel più banale esempio del linguaggio comune. Prendiamo la proposizione: « vivere significa soffrire ». In questa, ognuna delle tre parole ha un suo senso, comprensibile, e ad ognuna corrisponde una certa visione; presa per sè, però, nessuna ha valore di verità nè vi pretende. Nel giudizio le parole perdono il loro isolamento; il giudizio però non le lega esternamente come fosse una rete che acchiappi le parole svolazzanti prima per proprio conto. Tutt' altro: il significato del giudizio è qualcosa di assolutamente unitario; tanto unitario che non si lascia affatto caratterizzare come sintesi. Il pensiero sbocciato come creazione nella mente dell'individuo, è pensiero unitario, non sintesi. L' imagine della sintesi nasce solo in quanto l' unità del pensiero viene scissa posteriormente a scopo logico e discorsivo. Le tre parole non sono neppure parti del pensiero e nessuna di esse lo contiene pro rata. E' solo in quanto esse sono staccate e messe l' una accanto all' altra che sorge l' imagine di una sintesi, così per es. per uno che le oda successivamente; ma nel momento che affiancate, si ricompone il primitivo giudizio, ecco che risorge immediatamente una imagine assolutamente unitaria, e tutt' altro che sintetica. Finchè le tre parole si trovano in semplice successione discontinua l'una dopo l'altra, esse non hanno nulla a che fare con il significato proprio del giudizio, allo stesso modo che tante pennellate non fanno un quadro. Le parole all' interno della proposizione, collegate nel giudizio, sono qualcosa di totalmente diversa da ciò che erano al di fuori

di questo; esse hanno perduto il loro significato particolare, per quanto quel significato non sia assolutamente scomparso. Anzi è desso che determina la possibilità di esprimere quest' altro pensiero unitario e non composito nella forma di una proposizione trimembre composita.

Questo rapporto curioso, e non ancora sufficientemente chiarito, vuole solo dimostrare che quando una singola proposizione ha un significato, (un significato qualunque, anche senza pretesa di verità) i suoi elementi predicabili sono tolti dal loro isolamento concettuale, ed entrano a fare parte di una simbiosi in cui si riesprime simbolicamente l' unità e il movimento della vita dello spirito.

Perchè decisivo è appunto questo: che il pensiero che è unità e non giustapposizione di parti, si crea solo nella vitalità dello spirito, non nella giustapposizione di elementi rigidamente definiti, o di oggetti esteriori. Non dunque il loro sillogismo in quanto *vero* possiede un termine ideale corrispondente, nel quale si esprime a sua volta il flusso continuo e la trascendenza d'ogni limite, propria della vita; ma già ogni singola proposizione, dalla quale non si esiga neppure di essere *vera*, ma di avere semplicemente un significato, può realizzare questo in forma di giudizio obiettivo, solo in quanto superi la rigida limitazione logica dei singoli elementi che la costituiscono.

Si riconferma qui quanto ebbimo già occasione di affermare: la vita non è vincolata esclusivamente alla forma dell' essere concreto. Se « do-

vere » significa che la vita cosciente, la vita come accadimento spirituale, si svolge oltre che sul piano della realtà anche sul piano irreale di una semplice esigenza, possiamo ora definire « idea » l'aspetto ideale di questa esigenza sciolta dalla vita. Ed ora abbiamo visto che persino questa idea astratta, ripete in sè la forma della vita; che essa pure, per quanto sciolta dalla vita, non è affatto qualcosa di morto, irrigidito in singoli frammenti staccati. La conoscenza è vera in quanto coincide con uno schema ideale preordinato che per quanto fuori dal tempo e per quanto indipendente da ogni realizzazione vitale concreta esprime in sè tutto il movimento, tutti i passaggi, tutta la ricchezza di sfumature della vita. A sua volta l'azione è morale in quanto coincide con l'ideale di un dovere, che ripete esso pure, se non vuole spezzarsi in mille frammenti privi di vita e di valore, la forma interiore cioè la continuità della vita.

Ed eccoci ritornati al motivo fondamentale del nostro pensiero: la legge universale può adattarsi alle singole azioni solo in quanto esse siano previamente tolte dalla connessione continua della vita individuale. L'azione viene individualizzata mediante la sua espressione in un concetto logico; questa individualizzazione è in netto contrasto con la individualità che l'azione ha come palpito, per così dire, della vita del soggetto agente. Ora — e questo è veramente il mio postulato fondamentale — il

significato morale dell' azione non può esprimersi che in questa sua seconda forma di individualizzazione. Una legge quindi che pretenda effettivamente di determinare il valore morale, può derivare solo dall' unitarietà della vita dell' individuo o meglio non può essere che un' espressione di quella vita. Finchè un' azione viene richiesta in base al significato che essa ha dopo essere stata concettualmente discriminata, le manca ogni connessione ideale con la vita del soggetto agente. La responsabilità dell' agente non trova una base unitaria, poichè per questo si esigerebbe che la legge provenisse dalla stessa fonte di vita dell'azione che vorrebbe realizzata.

Non si eccepisca la subiettività di un dovere morale così determinato. Il dovere affondando le sue radici nella totalità di vita del singolo, raggiunge anzi un'obiettività molto maggiore di quella del moralismo razionale. La proposizione fondamentale del moralismo, che ognuno conosce il suo dovere, e che null'altro è dovere se non quello che l' individuo riconosce come tale, dipende dal fatto che il moralismo razionale non conosce altro dovere che quello realizzabile con l'atto di volontà. Per esso è inconcepibile che noi si debba essere, o si debba sentire in un certo modo; il dovere è solo sul piano dell' agire, cioè di quello che può essere voluto teleologicamente. Quando invece si concepisce il dovere come un piano ideale generale della vita, si comprende come ogni aspetto della vita possa avere sopra di sè un ideale, un modo cioè di dover essere. L' in-

tera esistenza deve essere in un certo modo, qualunque sia il piano di realtà in cui si esprime. La possibilità di confrontare solo in singolo aspetto della realtà con un singolo aspetto del dovere, nasce soltanto da uno spezzettamento tanto inevitabile nella prassi e nella riflessione, quanto arbitrario in senso assoluto. Dato un individuo, è la totalità della sua vita che deve essere in certo modo, non un solo aspetto.

Solo una concezione simile del dovere, unitaria e totalitaria, anche se non esprimibile in un concetto, ne fa comprendere tutti gli aspetti, che sfuggirebbero altrimenti non solo all' imperativo categorico, ma a ogni altro principio morale universale. Vi è tutta una serie di contenuti e di situazioni della vita, fluttuanti, oscillanti, che non sono concettualmente esprimibili, ma possono solo essere vissuti nella loro totalità e nelle loro differenziazioni, che sfuggono ad ogni sistemazione in una legge universale. Ora, tutto ciò che non si può adeguare ad una massima universale, sfugge all' imperio dell' imperativo categorico e ricade nell' ambito dell' anarchia più problematica. Devo confessare che di fronte al rigorismo morale kantiano, io ho avuto assai spesso la sensazione di un' impotenza anarchica di fronte agli infiniti momenti della vita che non si lasciano assolutamente schematizzare. Noi non viviamo quasi mai come gli « esseri razionali » di cui parla Kant, ma viviamo sempre come una totalità unitaria che si scinde solo a posteriori in ragione e sensibilità, secondo diversi punti di vista scientifici pratici o

teleologici. Avvenuta la scissione, gli elementi isolati sottostanno a leggi tutt' affatto diverse da quelle imperanti all' interno della vita totale, allo stesso modo che un processo organico riprodotto sperimentalmente in un laboratorio chimico, non autorizza affatto ad affermare che esso si svolga in modo identico nel corpo vivente. Qualunque siasi la relazione fra unità fondamentale e molteplicità d' aspetti della nostra vita, con quale diritto escludiamo dal piano del dovere infiniti elementi del nostro essere? Perchè ad es. l' elemento sensibile della nostra esistenza deve venire limitato esclusivamente al suo essere attuale? Non c' è anche per esso un modo ideale di essere, un modo cioè che esso deve essere proprio come sensibile? Non ha anche il sensibile un suo ideale immanente al quale si può avvicinare più o meno? E non avviene lo stesso per la fantasia e per tutti gli altri elementi moralmente indifferenti, o anche per la fede religiosa, considerata unicamente come fede? E' solo la legge individuale la legge cioè che sgorga dalla stessa fonte da cui sgorga la realtà dell' individuo che riesce a cogliere ogni aspetto della vita, appunto perchè non è altro che la totalità di quella vita esprimentesi sul piano del dovere. E' chiaro che il principio che noi qui formuliamo, non si lascia affatto esprimere nella proposizione: ciò che è peccato o virtù per uno, non lo è necessariamente per un altro. Questo infatti è solo un aspetto superficiale, che non s' adatta al nostro principio, il quale non esclude soltanto l' identità della valutazione (pec-

cato o virtù) ma esclude addirittura l' identità della cosa (il « ciò » che si valuta). L' effetto esteriore può anche essere identico, l' elemento interiore, l'elemento morale, no. La premessa « si duo faciunt idem » è già errata in partenza, tanto che non c' è bisogno della conclusione « idem sunt » per dimostrarne l' infondatezza.

In Kant l' indifferenza della legge morale di fronte all' individuo per cui pretende di valere, nasce dal fatto che egli deriva il concetto di legge morale in parte dalla scienza naturale, in parte dal diritto. In questi la legge vale assolutamente, senza che l' individuo cui essa si riferisce, possa pretendere in qualche modo di sottrarsi all' universalità delle sue determinazioni. Nella legge naturale perchè è semplicemente l' espressione sintetica di ciò che avviene effettivamente; nel diritto perchè si impone dall' esterno un determinato comportamento compatibile con l' ordine sociale. L' imperativo categorico ha da un lato la struttura logica di una legge di natura concepita meccanisticamente (al che Kant stesso accenna) d' altro lato ha il valore di una norma giuridica. Ed è per questo che esso sembra sfuggire al circolo vizioso che minaccia altrimenti ogni principio morale aprioristico. Si tratta di questo: il principio morale mi può obbligare solo in quanto valga o almeno possa valere universalmente; ora, come si può affermarne la validità universale prima di sapere se esso valga in concreto anche per me? E' la nota difficoltà di ogni sillogismo. Come è possibile concludere dalla mor-

talità di tutti gli uomini e dalla umanità di Caio, che anche Caio è mortale se non consti già in partenza che anche Caio è mortale? La legge di natura è immanente al singolo fenomeno; non c'è qui la possibilità di una contraddizione per cui possa sorgere il problema della conformità del fenomeno alla legge. La legge giuridica a sua volta, comanda qualcosa dall'esterno; essa esige un comportamento obiettivo parziale ed è fondamentalmente indifferente di fronte alla totalità di vita del soggetto. Anche qui il problema della conformità alla legge, non sorge tant'è vero che il comportamento dell'individuo potrebbe anche essere sempre disforme dalla legge senza che la validità di questo non fosse compromessa. Si dimostra così l'insufficienza della legge morale universale. Essa non ha nè l'adeguatezza necessaria al fenomeno che ha la legge naturale, nè l'esteriorità assoluta del comando di diritto che può prescindere da ogni conformità del comportamento concreto. La legge morale è esterna all'azione ma ne esige la conformità; se non è conforme non vale. La sua universalità ricade cioè nel circolo vizioso cui abbiamo accennato sopra.

Il principio dell'universalità della legge morale può essere mantenuto in base alla concezione dell'individualità da me espressa. Senonchè non si tratta più dell'universalità di tutti gli uomini, ma dell'universalità della vita del singolo individuo. L'universale dell'individuo non è un'astrazione ricavata dalle sue qualità e dalle sue azioni; al contrario, già la possibilità di concepire singole qualità

e singole azioni è un' astrazione artificiale, che non corrisponde all' intima forma dell' agire vitale, ma ne descrive solo esteriormente i contorni. L' azione è singola in quanto è ritagliata ed estratta dalla continuità assoluta della vita. L' azione è singola solo per la pratica, solo per l' esterno, solo per gli altri, non nell' atto che sorge dal più profondo della vita. Ora è questo « profondo » che la morale pretende di governare.

Ecco la ragione vera per cui è così difficile formulare un giudizio morale sopra una persona. Non si tratta della difficoltà di conoscerne l' azione — causata dalla incompletezza teoretica di colui che giudica — ma è la struttura dell' oggetto stesso che vieta l' isolamento a scopo di giudizio della singola azione. L' universale dell' individuo non è un' astrazione ricavata dalle sue azioni, ma è la base delle azioni; non è posta al disopra, ma al di sotto delle singole azioni. Ogni parte dell' individuo è permeata dall' intera vita; nessuna parte ha all' interno della vita un suo significato chiuso. L' unità delle parti con ciò non è compromessa, ma affermata ancora più incondizionatamente. Chi non può comprendere l' individuo nella sua totalità è anche incapace di comprenderne una singola parte. L' individuo può essere rappresentato solo in un' intuizione intellettuale che ne comprenda unitariamente la totalità. Non dico con questo che anche nell' individuo non si possa cogliere un elemento dopo l' altro; ma viene poi un momento in cui questi elementi si concentrano in un insieme che non è semplice ac-

costamento, semplice collegamento, ma una struttura unitaria totalmente nuova. A questo punto si ha una curiosa inversione; non è l'unità che deriva dalla giustapposizione delle parti, ma sono le parti che derivano dall'unità. La menzogna di un uomo o il suo sacrificio, la sua generosità o la sua durezza di cuore, il suo comportarsi evasivo o ascetico, tutti questi atteggiamenti si intrecciano nel loro aspetto di realtà concreta, con tutta la continuità della vita dell'individuo. Anzi già l'imagine dell'intreccio è inadeguata, perchè essa presuppone falsamente una esistenza indipendente di quelle azioni, già definite e caratterizzate concettualmente e solo successivamente intrecciate con la vita del loro autore.

Esteriormente il nostro comportamento può presentare dei confini netti, ma all'interno la vita non si lascia affatto ridurre ad una bugia seguita da una decisione coraggiosa, poi da un'esitazione, poi da un atto di bontà e così via; essa è un processo continuo, in cui si esprime ad ogni istante una totalità in movimento. Nessuna parte ha un confine netto, e ciascuna acquista significato solo all'interno del tutto, e in quanto visto da quel tutto. Il fatto che un'azione avvenga in un certo momento, indica che in quel momento la vita nel suo corso continuo ha assunto una certa forma. La sua determinazione per così dire, non consiste nell'essere ora una bugia ora un atto di bontà, bensì nell'essere la realtà attuale di una vita in movimento. Allo stesso modo la forma

continuamente modificantesi di una ameba, non è determinata ora dall' idea del circolo, ora da quella dell' elissi, ora da quella del rettangolo, bensì dal processo interiore di vita dell' animale (unitamente a condizioni di ambiente). Il circolo, l'elisse, il rettangolo e le altre forme che quella può assumere direttamente, obbediscono a delle leggi che sono totalmente indifferenti al processo vitale che determina la forma di quell' essere. Allo stesso modo una legge universale che pretende di valutare la menzogna o l' atto di bontà, non si ricollega affatto al processo vitale da cui quegli atti sono sgorgati, ma si ricollega solo agli atti estratti da quel processo vitale e ricompresi in concetti imposti dall' esterno, anche se da un esterno ideale. Il dovere che pretende di determinare questi concetti generali di menzogna, atto buono, ecc., non riesce affatto a cogliere l'azione nella sua interiorità, ma la coglie solo dopo che è stata astratta e isolata dal flusso continuo della vita; non coglie perciò la vita stessa, ma solo dei contenuti isolati ed espressi concettualmente. La menzogna o la buona azione sono uniche come unica è la vita del loro autore. Esse non sono affatto il riprodursi della menzogna universale o della buona azione universale di cui parla la legge universale. Alla legge universale esse sottostanno solo in quanto vengono estratte dalla loro connessione organica, e vengono poste in una connessione concettuale che le singolarizza, le spoglia della loro dinamicità vitale.

L' imperativo Kantiano non fa che esprimere nella forma più astratta gli altri principi morali universali. Esso tuttavia per regolare l' agire concreto, deve tradursi in una norma concreta, particolare; questa naturalmente non può avere che una validità empirica, buona per un caso, insufficiente forse per il caso successivo. L' imperativo categorico, se vuole essere pratico, si scinde immediatamente nella molteplicità di una universalità empirica.

Veramente la formula kantiana pretende di essere tale da determinare l' azione nel suo apparire concreto come semplice onda della corrente continua della vita. Senonchè l' azione singola non si lascia generalizzare. Dato infatti che ogni azione è *tutta* la vita, sarebbe come universalizzare l' intera vita dell' individuo. L' imperativo categorico suonerebbe allora: « tu devi volere che tutti quanti gli uomini si comportino come te dal primo all' ultimo istante della vita ». Il che è inconcepibile e assurdo.

Se si vuol evitare ciò, se si vuole pensare universalizzata la singola azione, non resta altro che isolarla dalla connessione della vita e delimitarla esteriormente. Una universalizzazione della piena realtà dell' azione all' interno della nostra esistenza, esclude la possibilità di un significato obiettivo logico della formula kantiana. Questa formula vale al massimo per casi concreti, staccati, isolati; essa non può determinare il tutto della vita, poichè questo tutto si lascia ridurre altrettanto poco a singoli casi, di quanto la realtà di un organismo si lasci ridurre ai singoli membri.

L' individualizzazione della singola azione, si oppone, come già dissi, all'individualità personale, cioè a dire all' unità e alla totalità della vita che si esprime attraverso la molteplicità delle singole azioni. Ora, il dovere concerne quest' aspetto totale della personalità individuale. E' probabilmente questo il significato più profondo della rappresentazione mistica che ogni uomo ha un angelo o un genio che lo guida, e che rappresenta in certo qual modo, l' idea della sua vita.

Abbiamo finora contrapposto in modo netto da un lato l' azione isolata nettamente delimitata, dall' altro la vita nella sua unità omnicomprensiva che non vuol far posto al suo interno ad unità minori. Si tratta di due concezioni della vita totalmente diverse. Senonchè non ci si può accontentare dall' aver chiarito l' antinomia ed il significato contrapposto del singolo e del tutto.

Bisogna assurgere ad una concezione in cui quegli aspetti parziali siano integrati in un rapporto funzionale ed unificati da una necessità interiore. La via è data dall' analisi di un rapporto fondamentale che nell' etica non è stato ancora sufficientemente valutato, forse perchè in contrasto con la morale razionalistica. La morale razionalistica — in questo assai vicina all' etica popolare — deriva le azioni moralmente significative o dall' Io puro (cioè extra sensibile) o dall' Io sensibile. Io affermo viceversa che una simile distinzione è inammissibile;

in ogni comportamento l' uomo si esprime nella totalità dei suoi aspetti. Anche se la morale razionale sostituisce alla valutazione dell' azione esterna l'intenzione, come se con essa ci si avvicinasse maggiormente al centro dell' Io assoluto, resta comunque esclusa tutta la ricchezza della personalità empirica. La morale razionale non giudica l' uomo ma l' azione. Anzi essa giunge a valutare normativamente la singola azione solo escludendo l' uomo nel suo aspetto totalitario. L' astrazione isolante dell' azione permette a sua volta la costruzione dell' Io puro, assoluto, trascendentale. In realtà però, tutto questo ha per presupposto indefettibile, una concezione logicizzante e meccanica del fenomeno spirituale, e cade tosto che il singolo comportamento venga concepito semplicemente come una delle infinite espressioni possibili dell' esistenza totale. In questo caso il rapporto, che la morale razionale non riesce a comprendere, fra l' Io assoluto e le singole azioni, diventa immediatamente comprensibile come un rapporto di carattere organico unitario. Ora infatti, la singola azione non esclude più, ma anzi ricomprende la totalità. Il nostro sapere è forse insufficiente per esprimere appieno questo pensiero; esiste tuttavia un indiscutibile sentimento metafisico, che esprime come in ogni particolarità della vita individuale si esprima in fondo la totalità della vita dell' individuo. Ogni momento della vita, ogni comportamento, ogni azione è in un certo senso l' intera vita; questa non è una totalità che stia per suo conto e si contrapponga staccata alle singole

azioni. Al contrario la forma tipica della vita non esprimibile in nessuna imagine meccanica, è proprio in questo suo essere in ogni momento *tutta la vita*, per quanto vari e contrapposti e diversi di contenuto possano essere quei momenti. In ogni singola azione non si esprime un tratto della vita, ma la vita intera. L' accadere attuale di un' azione, comprende tutto il passato e tutto il futuro. Il momento spirituale è effettivamente tutta la vita; all' infuori di esso non c' è altro. Questo non vale naturalmente quando si concepisca la vita come una somma di tante esperienze di diverso contenuto. Senonchè la vita come processo, come quella cioè che produce tutti i contenuti, non è affatto una somma, ma è in ogni momento totale e reale. I singoli momenti sono bensì diversi gli uni dagli altri per forza, per intenzione, per valore, ma tale diversità è l' essenza immediata della vita; essa è ora debole, ora forte, ora internamente squilibrata, ora eccitata, ora intensa, ora vuota; nessuno di questi momenti si riferisce al momento successivo per unirsi a quello e formare così, nella successione, la vita. Io sono reale, e sono totale in ogni momento, anche se in uno sono forte, nell' altro debole. Il mio essere ha ora una qualità, ora un' altra, magari opposta. Naturalmente tutti questi esempi sono troppo banali; ogni singolo momento per quanto fondamentalmente unitario, è infinitamente complesso quanto ai suoi contenuti concettuali, e quindi difficilissimamente analizzabile. Sopratutto va bandita l' illusione che ci possa essere una valutazione dei contenuti o dell' intensità della

vita, tale da determinare se in un singolo momento la vita sia *intera* e *piena*. Il concetto di vita *piena* poggierebbe qui su un valore ed un sentimento soggettivo, assolutamente inadeguato ad esprimerne il processo obiettivo. Anche se si concepisca la vita come un'entità misurabile, di modo che un singolo aspetto sia indice di maggiore o minore vita, è tuttavia da tenere ben fermo che in ogni momento la vita è vera e piena vita. Solo che essa è alternativamente più o meno piena. E' solo frutto di una nostalgia concettuale l'imagine che la vita meno piena tenda le braccia verso l'ideale di una vita più piena. In senso vitale e metafisico c'è solo una vita, la cui totalità si esprime ora nella pienezza, ora nella povertà. Altrettanto sbagliato è il dire che facendo alternativamente del bene o del male, nel momento che faccio del bene esprimo la *mia vera natura*, nel momento che faccio del male non esprimo che una deviazione transitoria casuale della mia natura. Chi può riconoscere la vera natura? Forse essa si esprime esteriormente in un attimo solo di tutta un'esistenza. Una simile distinzione è estremamente dubbia, estremamente problematica. L'uomo ora è in un modo, ora in un altro. Ciò che ci induce ad affermare, in base al suo verificarsi più frequente, la preminenza caratterologica o metafisica di una certa qualità è solo l'ottimismo o il pessimismo sul nostro proprio valore. La libertà dell'uomo è proprio in questa possibilità della sua vita di essere veramente buona e veramente cattiva, e non di essere separata all'interno in scomparti-

menti di diversa profondità etica morale, di modo che un' azione appaia costantemente come la fondamentale, l' altra come la superficiale. In luogo della libertà, la dottrina del « carattere trascendentale » pone un fato, una necessità, avvolta nei veli fantastici di una elezione metafisica del carattere. Del resto, prescindendo dal problema della libertà cui abbiamo accennato, la nostra concezione non è affatto incompatibile con quella di un carattere innato. Infatti, perchè si dovrebbe concepire l' innatività del carattere come una uniformità qualitativa del comportamento? E' una rappresentazione rigida e ristretta. Secondo questa l' individuo sarebbe venuto al mondo con un carattere morale o immorale, sanguinario o malinconico, pedante o magnanimo, in modo da non potersi mai comportare diversamente, tranne nel caso o che venisse determinato da forze estranee alla sua natura, o da casualità superficiale. Intanto è molto dubbio che ci siano dei caratteri così costanti. Secondariamente non vedo per quale ragione non dovrebbe essere possibile un carattere innato per cui l' individuo in un certo momento della sua vita agisse in un modo, in un altro momento in un altro, e così via in un' infinita possibilità di modificazione. Non vedo perchè il carattere dovrebbe comportarsi diversamente di altre cose fisiche innate. Forse che la barba non comincia a crescere solo nel secondo decennio di vita, prima rada e poi folta, successivamente grigia e infine bianca? Forse che questi cambiamenti non sono determinati già in partenza dalla struttura cellulare

dei tessuti? Perchè la modificazione dei colori fisici nel corso della nostra vita sarebbe diversamente innata dalla pretesa uniformità di colore del carattere? E' frutto di pregiudizio identificare l' inattività del carattere con una sua uniformità qualitativa; pregiudizio sorto dalla nostra conoscenza limitata per cui un' identità del comportamento ci induce a concludere per un' identità del carattere da cui quel comportamento sboccia. Ma da un punto di vista obiettivo non c' è nessun motivo di non supporre un comportamento caratterologico che si modifichi nel corso del tempo, nessun motivo di affermare che un' azione sbocci, a differenza di un' altra, da uno strato più profondo della nostra essenza.

La totalità della vita, qualunque sia il punto su cui si affissa l' attenzione del momento, si manifesta naturalmente assai spesso in campo empirico. Anche di fronte a delle energie che sembrerebbero indipendenti, non bisogna mai dimenticare che è l' uomo nella sua totalità che pensa, sente, brama, che persino ogni senso è soltanto un profilo della totalità della vita per mezzo del quale la vita comunica con l' esterno.

Il rapporto teoreticamente non facile per cui la vita individuale pur essendo un tutto, si manifesta in elementi singoli che chiamiamo azioni ed esperienze, trova un riscontro nel processo formativo dei concetti. Il concetto relativo ad una cosa concreta, ne ricomprende solo certi aspetti, certi lati, certe

proprietà; molti altri aspetti, come tutto ciò che cade sotto altri concetti, o addirittura non è concettualmente esprimibile, resta escluso dal singolo concetto.

Tuttavia esso vale per la totalità unitaria della cosa, e ricomprende in un certo senso, anche tutte quelle determinazioni particolari che viceversa non esprime. Così se penso un albero, il mio concetto non determina se quel « qualcosa » porta foglie o aghi; tuttavia per quanto non si estenda al particolare del fogliame, esso vale per *tutta* la cosa. L' essenza di albero che esso esprime, permea per così dire, l' intero concetto senza lasciarsi eliminare da differenze particolari. Un altro esempio: se chiamo uno uno stupido, questo concetto non include certamente le infinite qualità dell'uomo che non hanno nulla a che vedere con le sue facoltà intellettuali. Tuttavia, malgrado la presenza di tutte queste altre qualità, bonarietà o cattiveria, loquacità o laconicità, ecc. quel tale è uno stupido. Questo concetto che in apparenza determina solo una sua qualità particolare, comprende in realtà tutto il suo essere, inclusi quegli altri aspetti non intellettuali. Il rapporto strumentale fra le particolarità e la totalità della vita produce, in campo morale, una problematica tutta particolare.

In Dante i peccatori sono dannati in genere per causa di singole azioni che hanno commesse. Si può cioè riscontrare anche qui il significato profondo che l' uomo, nell' azione singola, esprime l' intero significato, l' intera tendenza della sua vita. Tutta-

via in Dante, il valore morale di simili azioni rappresentative, dipende dalla unità del loro contenuto particolare, unità ricavata commisurando l' azione a un sistema di norme preordinate. Anche quando non sono azioni, ma qualità, a determinare la dannazione, si tratta pur sempre di qualità parziali: l' avaro, il lussurioso, l' iracondo, potrebbero avere altre qualità eccellenti. Dante non solo non lo contesta, ma spesse volte esplicitamente vi accenna. Dove restano dunque queste? Perchè scompaiono assolutamente di fronte al valore negativo? E come si accorda questo con il fatto che Sodoma intera venisse risparmiata per il merito di un solo giusto? In Dante come in Kant, l' azione non viene valutata secondo la sua connessione organica continua nella vita, ma secondo il suo contenuto particolare. In entrambi i casi, si opera una individualizzazione dell' azione, che deve venire valutata in base ad una norma universale contrapposta alla vita totale dell' individuo. Ora, non è privo di interesse notare che quando l' azione viene considerata dal lato opposto, e cioè dal lato degli effetti che produce sul suo autore, quell' isolamento dalla totalità della vita, scompare di colpo. Anche se il giudice intende punire esclusivamente il reato, prescindendo completamente dall' autore di esso, la pena, nell' immediatezza del suo dolore, colpisce di fatto l' uomo intero. Negli effetti, le nostre azioni non sono affatto così individualizzate, come pretende la concezione etica che stiamo qui criticando. Questa esperienza mille volte ripetuta, avrebbe dovuto fare ricollegare

con la totalità della vita anche l' atto dell' azione
nel suo nascere, non solo l' effetto susseguente. Una
introspezione più intima ci porge nuovi esempi. Noi
ci assolveremmo con relativa facilità dal senso di
colpa per un'azione che sentissimo realmente come
azione isolata, nata da contingenze puramente ca-
suali. Se non lo possiamo ciò dipende dal fatto che
ci opprime il sentimento di essere sempre capaci di
compiere una simile azione, per l' eternità. Quello
che ci opprime è proprio la costituzionalità della
possibilità di malfare, qualcosa dunque che si esten-
de oltre la singola azione, e ricomprende l' intero
corso della vita. Psicologicamente possiamo osser-
vare che quando una modificazione radicale al no-
stro interno rende inconcepibile che si possa tornare
a compiere una certa azione che ci rimorde, il ri-
morso si attenua immediatamente. Non è neppure
da trascurare il fatto che effettivamente per certe
azioni noi non ci sentiamo pienamente responsabili,
come se esse fossero straniere, venute non si sa
donde, e si fossero piazzate nel nostro interno, ma
come qualcosa di periferico, non collegate col cen-
tro della nostra vita. Si badi però di non interpre-
tare male questi fatti. La nostra vita si esprime
sempre nella sua totalità e quindi anche in quelle
azioni. Il loro distacco è soltanto apparente. La vita
nel suo flusso continuo, ora alto, ora basso, ora for-
te, ora debole, ora chiaro, ora oscuro, può assumere
anche l' aspetto attenuato, pur senza venir meno alla
suo totalità. Non si tratta perciò di semplici parti;
non è un luogo staccato della nostra anima che le

produce, ma è tutta la nostra vita; solo che in quei momenti essa è come ridotta, estranea a se stessa; un « essere estraneo » che è pur sempre un modo della vita stessa; l' esteriorità — potremmo dire — non è che uno dei molti aspetti in cui si esprime l' interiorità unitaria della vita.

Il contrasto fra la nostra concezione e quella meccanica da un lato, quella platonizzante dall' altro, si esprime con la maggiore chiarezza là dove generalizziamo il comportamento umano in un giudizio complessivo. Se di un uomo diciamo che è avaro, l' avarizia non investe solo il suo spirito ma tutto quanto l' uomo che contemporaneamente può essere prode, sensuale, intelligente, melanconico ed altre mille cose. Perciò in ogni azione che noi diciamo, avara, è contenuto tutto l' uomo; così in ogni altra azione intelligente, coraggiosa o sensuale. Si misconosce totalmente l' essenza della vita quando se ne riconosce l' unità solo fino dove si estende l' uguaglianza qualitativa, uguaglianza che si fa poi consistere in una specie di miscuglio di tutti i diversi contenuti, oppure in un Io puro; in tutti i casi in un' astrazione. La contrapposizione di « tutto » e di « parte » che vale per il mondo inorganico, non si adatta alla vita, specialmente nel suo aspetto individuale spirituale. Nella vita vi è una connessione che non è *successione* nel tempo, ma vera e propria contemporaneità; il passato agisce sul futuro e nel presente si rispecchia il passato: tutto si fonde in una unità allo stesso modo che in un quadro ogni pennellata è in relazione non solo con la pennel-

lata accanto, ma con tutte le pennellate della tela. E' in tale connessione che sorge quell' intreccio di contrasti, di sintesi, di graduazioni che siamo soliti definire la necessità dell' opera d' arte, cioè a dire la indispensabilità di ogni sua parte: ogni parte è determinata dal tutto e determina ad un tempo il tutto. Ogni parte dell' opera d' arte ha un certo significato in quanto tutte le altre parti hanno un loro significato; ogni parte include, per così dire, l' intera opera. Del resto, questo paragone esprime solo molto approssimativamente la vera e propria forma unitaria della vita; quella forma cioè per cui la vita è totale in ogni istante di sua attualità. La distinzione che si suol fare degli aspetti della vita, la separazione in parti, come pure i contrasti fra i suoi vari contenuti, nasce da punti di vista estranei alla vita stessa. Così ad esempio, la contrapposizione di tutto e di parte vale per il tempo, cioè a dire per quello schema temporale vuoto, lineare, che residua quando si toglie alla vita ciò che ne costituisce proprio l' essenza specifica. Allora si ottengono certamente delle « parti », separate da confini ben determinati e quindi infungibili da simbolo del flusso continuo della vita. Per esempio, fra le sei e le sette trascorre una parte della mia vita; un' altra parte segue dalle sette alle otto; ognuna di queste contiene solo una parte della mia vita, mentre l' intera vita è data dalla loro somma. Senonchè questo sbocconcellamento, considerato dal punto di vista della vita stessa, non ha nessun carattere di obiettività, nessuna necessità di struttura. La continuità della vita

si lascia esprimere solo in quanto si consideri ogni singolo momento come la vita intera. La forma della vita consiste proprio in questo vivere unitario di qualcosa, che dal punto di vista temporale esterno, appare molteplice.

La stessa cosa avviene per la differenza qualitativa delle singole parti della vita. La distinzione delle azioni in azioni avare o prodighe, coraggiose o vili, intelligenti o sciocche, avviene in base a categorie concettuali che si contrappongono dall' esterno alla vita e ne sono completamente staccate. Naturalmente la vita presenta al suo interno delle differenze di contenuto, sì che l' applicazione dell' una o dell' altra categoria ha un addentellato di obiettività.

Solo che quelle differenze traggono la loro vera essenza e il loro vero significato morale, non dal concetto dell' avarizia, o della prodigalità, del coraggio o dello sciocchezza, ma dal flusso continuamente variante della vita. La differenza fra la concezione concettuale generalizzatrice e quella vitale individuale, si esprime qui nel modo più netto. Per il punto di vista platonizzante (che costituisce la base di ogni principio etico universale) l' azione coraggiosa non è che la realizzazione a mo' di esempio del concetto del coraggio. Una azione acquista una data qualità solo in quanto corrisponde ad un dato concetto. L' essenza della azione proviene dunque in ultima analisi dal concetto, non dalla vita di cui costituisce il palpito. Anche se si prescinde dalle espressioni trascendentali di Platone per cui l' uomo in quanto agisce coraggiosamente partecipa del-

l'idea del coraggio, l'imagine fondamentale resta la stessa. L'azione nel suo significato etico, nella sua valutazione morale non appare come l'intera vita dell'individuo, realizzantesi in un dato punto e in un dato modo, ma semplicemente la realizzazione del concetto del coraggio. Naturalmente in base alla delimitazione concettuale dei contenuti ogni azione appare all'interno della vita come una sua semplice parte; la loro successione (per esempio una azione saggia che segue ad una sensuale, e così via) esaurisce l'intera vita. Questa concezione è indubbiamente necessaria ed anche utile dato che la nostra vita, sia in campo pratico che teoretico, si determina ad ogni istante secondo categorie concettuali e valori ideali. Solo che considerata nella sua origine, nella fonte cioè da cui l'azione scaturisce, l'azione non è un atto di coraggio, ma semplicemente l'espressione momentanea di una vita. Perciò, per quanto riguarda il suo significato morale, essa va valutata non facendo riferimento all'idea astratta del coraggio, ma al dovere della vita concreta che la produce. Il dovere come piano di evoluzione della singola vita, è suscettibile delle stesse modificazioni qualitative che ho rivendicate in precedenza al piano dell'essere reale, combattendo il pregiudizio per cui l'innatività del carattere consisterebbe in un comportamento sempre uguale. Il dovere, per quanto concerne l'origine della responsabilità morale, non è determinabile secondo una legge universale. Certamente il coraggio come tale, è bene, l'avarizia, come tale, è male, sì che una

legge universale potrebbe volere solo che il primo fosse, la seconda no. Ma per quanto concerne le azioni all'interno della vita del singolo individuo; o meglio, per quanto concerne la vita del singolo individuo, (le azioni non ne sono che la forma « puntuale ») il criterio di valutazione deve essere tutt'altro.

In ogni azione si esprime l'uomo intero, non una sua parte, per quanto spiritualizzata o raffinata. La legge universale anche se formale, per valere in pratica deve sempre determinarsi contenutisticamente; essa determina l'uomo intero dal punto di vista di un'azione razionalizzata e cioè transvitale. La legge universale non può fare diversamente. Essa applica però un mezzo inadeguato, perchè mentre pretende di valere per l'uomo intero, in realtà esprime il suo comando non in base alla totalità vivente dell'uomo, ma solo alla concettualità di un'azione isolata. Il nostro pensiero invece è che l'uomo, nella totalità continua e unitaria della sua vita, deve operare secondo un ideale immanente alla sua stessa vita; un ideale che come la vita stessa è continuamente diverso e che si esprime in azioni magari contraddittorie dal punto di vista logico.

Tutto ciò non ha nulla a che fare con la « buona intenzione » di cui parla la morale razionalistica, la quale per esprimersi praticamente deve sempre fare riferimento ad altri principî. Qui ci si limita a derivare dal principio per cui in ogni azione l'uomo intero è produttivo, la conseguenza che la singola azione è determinata nel suo significato morale da

tutto quanto l'uomo; non nel suo aspetto di « essere reale », ma nel suo aspetto di « dovere », che vale per la vita individuale alla stessa stregua che l'aspetto dell'essere. E' di qui e non da una concettualizzazione estranea alla vita che l'azione deriva il suo carattere di dovere.

Naturalmente in ogni momento si tratta solo di una singola azione morale, senonchè essa è morale in quanto appartiene all'intero piano del dovere predeterminato idealmente alla singola vita. Il dovere ha infatti la possibilità che l'essere reale gli corrisponda o no. Ora, la possibilità della discordanza, fa sì che tutta una vita possa concepirsi dover essere diversa da quello che è effettivamente. Che viceversa una singola azione sia diversa da quello che è stata effettivamente, appare in ultima analisi, privo di senso, poichè si tratterebbe evidentemente di *un' altra azione*, non della stessa, che avrebbe dovuto essere diversa. Una diversità della azione può pretendersi solo prescindendo dalla particolarità del suo contenuto — il quale può solo essere così come è di fatto — e considerando la vita esclusivamente dal punto di vista della successione per cui i contenuti perdono rilievo e si dissolvono.

L'incomparabilità dell'essere organico, consiste proprio nella possibilità che ha l'anima di essere diversa ad ogni istante, pur essendo sempre la stessa. Certo l'imagine con cui si cerca di comprendere abitualmente questo fenomeno, l'imagine cioè di qualcosa che perdura a mo' di sostanza al disotto delle variazioni, o di un « Io puro » che persiste in

mezzo a tutte le modificazione di forma e di definizione, è del tutto inadeguata alla realtà delle cose. La coscienza dell' identità dell' individuo, nonostante la variabilità più estrema, è un dato di fatto fondamentale di fronte al quale tutte le analisi concettuali sono insufficienti. Si può pretendere dalla singola azione di essere diversa di volta in volta da quello che è di fatto, solo in quanto la si faccia partecipare a questo carattere della vita. Allo stesso risultato porta la rappresentazione, sempre risorgente, che noi siamo liberi nel complesso della vita, determinati invece nel particolare. Si esprime così il sentimento che il dovere è una totalità dalla quale non si può staccare al fine di costituirla in una responsabilità particolare, la singola azione. Concepito in questo senso il rapporto di ogni particolarità concettuale temporale, fenomenale, rispetto alla totalità della vita dell' individuo, esso vale evidentemente per tutte le categorie in cui l' unità della vita si svolge. Allo stesso modo che sul piano dell' essere reale la vita individuale esprime momento per momento la sua realtà attuale, così sul piano del dovere la vita esprime ad ogni momento il suo dovere attuale. Noi ci opponiamo in questo modo a tutti i tentativi di derivare il dovere dalla materia o dai rapporti formali dei suoi contenuti. Naturalmente il dovere si concretizza in questi contenuti: essi sono la cosa dovuta. Ma il problema è diverso: si tratta cioè di determinare la base per cui quelli sono dovuti e cioè la provenienza del loro significato morale. Anche se la soluzione del problema è stata

da noi posta in un particolare concetto della vita, non bisogna credere che i contenuti perdano significato. Al contrario il nostro concetto del dovere come forma della vita individuale paritetica alla forma dell'essere reale, comprende ogni possibile contenuto (anche parziale, di carattere sociale, razionale, religioso, ecc.) con ampiezza molto maggiore di quanto non avvenga nel moralismo dell'imperativo categorico, vincolato ad un'esigenza di universalità.

Poichè la vita si esaurisce nell'individuo, la norma morale è principalmente una norma individuale. La legge universale che domina nell'etica tradizionale e trova il suo sviluppo più completo nel pensiero kantiano, non ha affatto la necessità logica e l'evidenza che pretende. Per quanto infatti io derivi ciò che devo fare da rapporti obiettivi delle cose a me esterne e da leggi, tuttavia in ultima analisi sono sempre io che devo; è la mia essenza che ha un valore maggiore o minore a seconda che io compia o meno quelle azioni. Se non si vuole ammettere il significato fondamentale dell'individualità, — che non significa semplicemente una incomparabilità dell'individuo —; se non si ammette che il dovere deriva dalla totalità della vita dell'individuo, non vedo su quali basi si possa costruire il concetto di responsabilità, fondamentale a tutto il campo etico.

Per approfondire e rendere evidente questo punto, non si ripeterà mai abbastanza che il dovere non deriva da un fine esterno. Non è un fine che

stabilisce il dovere ma è la nostra vita che si svolge sul piano del dovere; il dovere come tale non implica un processo teleologico. Non il contenuto del dovere, ciò che si deve: questo infatti si esprime sempre sotto la categoria del fine. Infinite volte noi dobbiamo essere semplicemente un mezzo per dei fini che superano la nostra esistenza individuale. Ma il fatto che noi dobbiamo, ecco ciò che non dipende a sua volta da un fine. Certamente da un punto di vista esteriore, e cioè dal punto di vista delle potenze che ci circondano, anche il nostro dovere non è autonomo, ma implica un elemento teleologico: sono la società, lo Stato, la Chiesa, l' ufficio, la famiglia che ci impongono dei doveri, cioè delle azioni disinteressate che si pongono come mezzo rispetto a quei fini. Ma il fatto che essi esigano un' azione, non è ancora sufficiente a determinare la moralità. L'elemento determinante per cui qualcosa è dovere, non può consistere nello scopo cui serve, ma può solo derivare come dato immediato, sgorgante dall' interiorità stessa della vita. La moralità dell' azione non può essere mezzo anche se l' azione è semplicemente mezzo rispetto a fini sociali, culturali, spirituali o religiosi ([1]).

([1]) Kant ha visto molto bene l' impossibilità di determinare il dovere mediante il contenuto del dovere stesso; tuttavia egli non sa rinunciare alla categoria del fine tanto che pone audacemente come fine ultimo della vita, la moralità stessa. Ora, nell' atto che egli vincola la morale al razionalismo della legge universale, essa ridiventa semplice mezzo rispetto allo scopo finale di produrre un mondo logicizzato ossequiente a leggi ra-

Anche riconoscendo il pieno diritto delle diverse sanzioni di natura razionale, obiettiva o sociale che garantiscono il compimento del dovere, esso diventa il *mio dovere* solo in quanto venga ricompreso sul piano della mia esistenza. Nessuno infatti saprebbe indicare anche una sola azione, una sola legge universale, che in determinate circostanze non esigesse, in nome della morale, di non essere compiuta. Nessuna azione si può sottrarre a questa valutazione preliminare: « rappresenta essa il mio dovere? appartiene essa alla struttura ideale della mia vita? ». Questa domanda si presenta anche quando l' azione esige il sacrificio della vita; anche la morte può essere assunta solo dal vivente.

Quand' anche dunque i singoli contenuti del dovere derivassero dai campi esterni che ho sopra ricordati, la determinante ultima di essi, il fatto cioè

---

zionali. Da questo punto di vista anche l' imperativo categorico non è in fondo categorico, ma dipende dal presupposto d' un mondo logico, rispetto al quale serve da mezzo. Allo stesso modo il valore della verità è condizionato dalla validità della nostra esperienza e cessa di valere nel momento che noi riconosciamo (per qualsiasi motivo, od anche senza motivo) la validità dell' esperienza. Il fatto che l' azione nel suo contenuto individuale serve infinite volte a scopi più che individuali, ha indotto a subordinare ad uno scopo ideale anche il dovere concepito astrattamente come dovere; a fondare cioè il dovere su qualcosa di trascendentale. Le dottrine morali si distinguono fondamentalmente a seconda che concepiscano il dovere come immanente o come trascendente alla vita. La morale razionale implica la seconda concezione. Il suo concetto di autonomia infatti, lungi dal costituire l' immanenza vitale del dovere, ne esprime proprio la costituzionalità ideale metafisica esterna.

che sono doveri, non deriverebbe affatto dai singoli scopi, bensì dall'unità e dalla continuità della vita. Una derivazione però che non avviene sul piano della realtà empirica, — da una realtà infatti può derivare soltanto un' altra realtà, non mai una esigenza, — ma sul piano originario, per cui la vita si svolge secondo la categoria del dovere. E' indifferente in quale momento la coscienza empirica si renda conto di ciò. In altre parole il mio dovere è ad ogni istante una funzione della vita totale della mia personalità individuale.

Nulla è più lontano di questo dal subiettivismo, dall'arbitrio, dalla casualità. Il problema morale veniva abitualmente ristretto nell'alternativa: o la moralità è ciò che appare dovuto da un punto di vista subiettivo, dal punto di vista cioè della coscienza della persona cui si impone un comportamento; oppure essa deriva da un ordine obiettivo, da una legislazione cioè superindividuale. Di fronte a questa alternativa io credo che esiste una terza possibilità: il dovere obiettivo dell' individuo sgorga dalla vita stessa dell' individuo indipendentemente dal fatto che l' individuo lo riconosca o no. Bisogna introdurre una nuova distinzione e una nuova sintesi di concetti; l' individuale non è necessariamente subiettivo, nè l' oggettivo è necessariamente super-individuale. Esiste pure: l'obiettività dell'individuale. Una volta ammessa una data vita individualizzata, come dato di fatto oggettivo nel pieno senso della parola, si deve ammettere anche il suo dovere ideale come qualcosa di oggettivo. La rappresentazione, esatta o

erronea, che il soggetto o altre persone possano averne, non ne compromette affatto l' obiettività. A conferma di tutto questo io cito un esempio assai semplice: si pensi a un antimilitarista, fermamente convinto che la guerra e il servizio militare sono il male per eccellenza; egli quindi si sottrae al servizio delle armi, non solo con la coscienza tranquilla, ma con la sacrosanta convinzione di avere operato moralmente. Quando noi giudichiamo il suo comportamento immorale, lasciamo completamente da parte il suo pensiero soggettivo. Questa osservazione — se non erro — è decisiva contro ogni subiettivismo morale. D' altro lato è altrettanto insufficiente per spiegare il nostro giudizio, richiamarsi semplicemente all' ordinamento dello Stato e alla salute pubblica. Il fatto che esiste uno Stato e un potere statale — il quale può cogliere solo il comportamento esteriore, non l' interiorità dell' individuo — non spiega la possibilità di un imperativo morale rivolto all' individuo. Infatti anche quando l' uomo fosse circondato da tutti gli ordinamenti obiettivi, terreni e superterreni, e questi esigessero tutti qualcosa da lui, la sua azione, per essere morale, dovrebbe provenire da lui stesso, dovrebbe rappresentare il dovere interiore al suo essere stesso. Ciò che viene dall' esterno, per quanto prezioso e ideale questo esterno sia, può essere solo la materia del comportamento morale; per diventare morale l' esigenza posta da un principio esterno, deve essere legittimata dal sentimento del dovere interno dell' individuo. E' su questa base — che non ammette compromessi o con-

cezioni, — che il nostro antimilitarista è effettivamente obbligato, moralmente, al servizio delle armi, anche se la sua coscienza subiettiva non lo ammette. L'individualità infatti che si esprime nella forma del dovere, non è una individualità fuori della storia, vuota di contenuto. Al contrario essa è determinata in mille modi, ed implica in un modo assolutamente necessario l'essere, ad esempio, cittadino dello stato. Tutto ciò che circonda l'uomo, come tutto ciò che egli ha sperimentato, gli impulsi più forti della sua natura, come le impressioni più labili, tutti questi sono elementi determinanti della sua personalità donde sgorga come la realtà anche il dovere. « L'uomo non è solo l'innato, bensì anche l'acquisito » (GOETHE). L'esterno può imporre all'individuo solo un « obbligo » di servizio militare; se esso diventa « *dovere* », — sia che l'individuo lo riconosca, sia che non lo riconosca, ciò dipende dal fatto che dei valori statali nazionali si sono intrecciati in modo inscindibile nella sua esistenza individuale, per cui il dovere del servizio gli si impone come una struttura del tutto oggettiva, parificata alla sua realtà. Che egli riconosca il dovere o no, è altrettanto indifferente per l'esistenza del dovere, di quanto lo sia il riconoscere e il giudicare esattamente della realtà per la realtà stessa. In pratica basta naturalmente la spiegazione: « il servizio militare è moralmente doveroso perchè lo stato lo esige ». Ma per la questione morale, per la questione cioè che concerne la responsabilità morale dell'uomo, quella risposta non basta. La pretesa dello stato

può valere moralmente solo in quanto l' appartenenza allo stato si intrecci in tal modo con la vita dell'individuo, che il dovere in cui si esprime l'aspetto ideale di questa vita, includa anche l' esecuzione della pretesa statale. Certo quella pretesa è totalmente indipendente da ogni elemento soggettivo.

La vita individuale non è tutta soggettività; anzi senza per questo perdere la sua limitazione all' individuo, essa nel suo aspetto di dovere etico, è assolutamente obiettiva. L'identificazione di individualità e subiettività è altrettanto falsa di quella fra generalità e legalità. Una volta spezzata questa identificazione erronea, si pone la nuova sintesi tra individualità e legalità. Certo, se noi ci limitassimo ad eliminare la legislazione universale della morale tradizionale posta al di là della vita, senza sostituire in suo luogo qualcosa che portasse il carattere di piena oggettività, non avremmo indicato l' espressione adeguata della realtà morale. Noi poniamo viceversa una legge individuale che è lontana a un modo dal subiettivismo e dall' anarchia, quanto la legge universale costruita concettualmente. In nessun luogo si esprime più chiaramente la differenza fra la legge individuale da noi chiarita e la legge universale della morale tradizionale, che nei tipi della vita russa. Nel romanzo russo a partire dagli « Eroi del nostro tempo », fino al « Sanin », si incontrano una infinità di uomini che respingono ogni oggettività, ogni vincolo esterno, ogni subordinazione a un principio generale. La loro vita dal principio alla fine è strettamente individuale. Tuttavia la

coscienza e la volontà del singolo uomo, accompagna assai di rado la legge individuale che lo determina. Essi respingono tutto ciò che è obiettivo, tutto ciò che è esterno alla loro individualità eppure non cadono sull' altro lato dell' alternativa affermata da Kant e da tutta la morale razionalistica: l' individualità soggettiva non è pura e semplice.

Ho esposto sopra che la legge morale universale anche se assume l' aspetto di imperativo categorico, si dirige sempre necessariamente ad un' azione singola nettamente circoscritta. L' azione viene valutata in base al suo contenuto particolare (anche se non si richiede che venga eseguita, bastando la buona o la cattiva intenzione). L' elemento significativo e propriamente suggestivo di questa concezione, sta nella particolare oggettività che essa sembra dare alla valutazione morale, dubbia invece e oscillante quando venga derivata da elementi puramente subiettivi. Poichè l' imperativo morale non proviene esclusivamente dall' interiorità incontrollabile del soggetto, si manifesta qui una oggettività determinante e decisiva. Allo stesso modo che in campo teoretico l' universalità di una conoscenza sta a garantire la sua verità obiettiva, così l' universalità morale garantisce la validità oggettiva della morale. Parlando di oggettività io non intendo riferirmi a qualcosa di esteriore, ma intendo dire che i fattori del comportamento morale: impulsi e massime, movimenti e conseguenze, sono qualcosa di obiettivo, da cui deriva poi logicamente l' applicabilità di una norma universale vincolante. I contenuti morali

sciolti idealmente dall' individuo che li realizza, producono la necessità morale di determinati comportamenti. E poichè essi valgono necessariamente per ogni caso in cui si riscontrano quelle particolari condizioni, così sembra giustificarsi la conclusione, che là dove la validità universale di una legge è avvertita immediatamente o rappresentata come logicamente possibile, ivi è il segno che quella necessità nasce obiettivamente dal mondo pratico. Mentre il vincolare la legge morale ad un' universalità possibile o ideale appare a prima vista come una violenza fatta al singolo, come un livellamento brutale dell' individualità nella tipicità, qui non si esige affatto una determinazione sociale; soltanto le condizioni e i contenuti della pratica vengono elevati ad una autonomia ideale, concettuale, al di là dei singoli individui che le portano; la logica della morale sviluppa poi da loro le formulazioni secondo cui quei contenuti devono essere.

Da questo punto di vista, la validità universale che l' imperativo categorico esige per la massima della singola azione, è semplicemente l' indice che il contenuto della azione è giusto da un punto di vista obiettivo. Ciò è tanto vero che Kant non limita la validità della sua formula agli uomini, ma la estende ad ogni essere ragionevole. Un imperativo infatti che valesse soltanto per gli uomini, avrebbe in ultima analisi un significato individuale; l' umanità infatti è pur sempre una struttura individuale. Se l'imperativo deve valere obiettivamente esso vale necessariamente oltre gli uomini. Certo la pretesa

kantiana di oggettività e di razionalità dell' imperativo è molto discutibile: questa ragione non limitata agli uomini, potrebbe a rigore essere un prodotto strettamente storico fin troppo umano. Ma prescindendo da questo è evidente l' intenzione che determina la valutazione etica in base a un' obiettività ultra individuale staccata dalla vita. E' la stessa intenzione che punisce non il reato ma il reo, concepito come portatore indifferente di un' azione punibile; è l' intenzione che in campo pedagogico pone tutto il valore sulla cosa da imparare, sul fatto cioè che l' educando accumuli una certa quantità di conoscenze obiettive, mentre si disinteressa della formazione e della perfezione del processo spirituale di vita dell' educando (l' imparare, viceversa, a parte la sua necessità tecnica, non dovrebbe essere che un mezzo rispetto a questo fine superiore); l'intenzione che nel campo della medicina concepisce la malattia come un fenomeno obiettivo staccato in certo qual modo, dall' organismo in cui si manifesta; essa quindi la tratta con dei rimedi prescritti dogmaticamente senza avere riguardo all' organismo, di cui in ultima analisi la malattia non è che un' espressione; l' intenzione dunque, che considera la malattia, non l' ammalato.

Certamente questa tendenza obiettivante di particolari contenuti della vita, per cui si ascrive loro una obiettività significativa ed autonoma, rappresenta uno stadio necessario nello sviluppo della cultura. Essa inoltre rende possibile una conoscenza

che in altro modo non si potrebbe raggiungere ed il trattamento particolare di importanti campi del reale. Ma lo stadio successivo è altrettanto necessario; il superamento cioè di questa obiettivazione rigida, e la sua dissoluzione in una concezione che s' adegui maggiormente all' unità vitale cui esse appartengono. Sorge allora il nuovo compito, di determinare in questi fattori, resi ora fluttuanti e molto più problematici, quella stessa oggettività che nell' evoluzione storica aveva potuto essere determinata solo mediante il distacco e la circoscrizione concettuale dei contenuti: è un compito tra i più profondi e fondamentali della storia dello spirito.

Il capovolgimento, da noi qui operato, della legge razionale universale in legge individuale, ne è un esempio. Io non misconosco la grandezza, la forza, la necessità storica della valutazione etica del comportamento umano considerato uguale in infinite persone diverse, indifferente di fronte alla loro vita individuale. Solo che, raggiunto un certo stadio spirituale, si esige un capovolgimento totale. Non si tratta di dimostrare logicamente la legittimità dell' estensione del valore dell' oggettività al dovere come forma di vita individuale. (Premetto subito che non esiste neppure un motivo logico per cui non si debba ascrivere piena oggettività ad una legge che nasca dalla vita particolare e totale della persona per cui essa ha da valere). La vita individuale è la premessa per un imperativo morale che è altrettanto indipendente da ogni arbitrio soggettivo, dell' im-

perativo categorico. Solo che quantitativamente, questa obiettività non si esprime nella validità rispetto ai molti, ma nella validità rispetto al singolo.

C'è una certa analogia con quella legge che potremmo chiamare morfologica, che ricollega l'aspetto esteriore a quello interiore dell'uomo. Noi non conosciamo una legge universale che esprima la necessità per cui dato un certo aspetto esteriore si possa risalire ad un certo aspetto interiore di cui il primo sia la funzione. Tuttavia noi abbiamo il sentimento sicuro che le due cose non sono casuali, che l'essere in un certo modo dell'esteriorità, dipende necessariamente dall'essere in un certo modo dell'interiorità, anche se poi empiricamente il corpo e l'anima non si determinano esclusivamente in base a questa legge, ma altresì per opera di forze extra personali. Si tratta di una di quelle leggi di cui Goethe dice che nel concreto se ne vedono solo le eccezioni. Il fine profondo dell'arte del ritratto è proprio quello di accennare, anche se non riesce a formularlo esplicitamente all'esistenza di questo rapporto. Si tratta comunque di un rapporto individuale valido soltanto per il singolo uomo, ma che ricollega quel corpo con quell'anima altrettanto necessariamente di quanto avvenga per altre qualità espresse solitamente in una formula di validità generale.

La legge individuale non è contradetta da quello che sembra essere il significato pregnante della individualità: l'essere diverso e particolare, l'incomparabilità qualitativa del singolo. Non si tratta

infatti di « *unicità* », ma della « *suità* » in cui scorre la vita organica ed in particolar modo quella dello spirito. Se il concetto dell' individuo è spesso errato e insufficiente, ciò dipende proprio dal fatto che si limita il contenuto dell'individualità a quelle che sono le differenze specifiche, per cui l' individuo si distingue da tutti gli altri. Una simile definizione dell' individuo non ne coglie la sua essenza reale, la quale consiste piuttosto in una unità vivente, in cui si coordinano ad un tempo elementi comparabili, ed elementi incomparabili. L' individuo è l' uomo nella sua totalità, non quello che rimane quando si toglie tutto ciò che lo avvicina agli altri. Certamente l' unicità qualitativa dell' individuo non si può negare; tanto meno da noi, per cui ogni singolo atto rappresenta l' intera personalità. Una vita individuale considerata nel suo complesso, è assolutamente incomparabile anche se ha mille punti di contatto e di somiglianza con la vita d'altri. Gli strati più profondi della personalità, sono quelli di cui ognuno sente in modo indimostrabile bensì, ma incontestabile, che egli non ne partecipa con nessun altro. La solitudine qualitativa della vita personale è assoluta: sia nei singoli aspetti sia nel suo complesso. In molti tratti particolari gli individui possono anche essere simili, ma la totalità di una vita, con tutti i suoi aspetti interiori ed esteriori, non si ripete certo una seconda volta. Gli elementi comparabili giacciono, in un certo qual modo, negli strati mediani della personalità; gli aspetti più interiori invece, come pure l' espressione fe-

nomenica totale della vita del singolo, è incomparabilmente una sola volta.

Tutto questo non compromette però in nessun modo l'autonomia del dovere perchè la incomparabilità con altri non la tocca, allo stesso modo che la uguaglianza cogli altri non la determina. Comparabilità e uguaglianza, sono lontani ad un modo dal piano in cui la vita individuale scorre come dovere secondo il suo senso interno, indifferente ai risultati a cui conduce. La differenziazione qualitativa del comportamento etico, non è affatto così contrapposta alla legge universale come si mostra comunemente di credere. Si potrebbe infatti pensare ad una legge universale, per cui ognuno deve comportarsi diversamente da ogni altro. (L'etica di Schleiermacher come in genere l'etica romantica, è appunto in questo senso). Anche qui tuttavia si imporrebbe un determinato contenuto dell'azione dall'esterno; si tratterebbe quindi ad ogni modo di una legge diversa da quella individuale che non determina affatto il contenuto dell'azione. La distinzione va fatta in altro senso da quello consuetudinario, e cioè non fra uguaglianza o universalità e l'individualità nel senso di una particolarità ricavata concettualmente, ma tra contenuto e individualità nel senso della vita. Il problema fondamentale infatti è se la norma debba essere determinata dalla stessa fonte da cui proviene l'azione, cioè dalla vita, o se debba essere determinata dalla meta a cui tende l'azione, cioè dal contenuto. La nostra soluzione, che è la prima, vuole dimostrare che

quando la determinazione avviene in base al terminus a quo, cioè dalla vita, essa non consiste in una serie causale di carattere naturalistico, ma consiste nella vita stessa, la quale oltre che scorrere sul piano della realtà, scorre anche come dovere; quindi essa non ha bisogno di derivare l'esigenza morale da una esteriorità, ma la contiene come termine immanente del proprio processo di sviluppo, indifferente tuttavia rispetto al processo in cui si svolge il suo essere reale.

Il nostro principio vale quindi ugualmente sia che si presupponga un'uguaglianza degli esseri nel senso della legge universale, sia che si presupponga una loro diversità assoluta. Spesso l'individuo, a ragione o a torto, pretende di sottrarsi alla legge universale: perchè è diverso dagli altri, perchè non rientra in uno schema universale, perchè al suo caso non s'adatta quello che vale per altri casi, e così via. Tutto questo non ha nulla a che vedere con il nostro principio. Tu sei bensì diverso da tutti gli altri, tuttavia esiste un ideale dovere per te, come per tutti gli altri; un dovere che proviene da un contenuto condizionato da una possibilità di universalizzazione e che quindi ammetterebbe forse l'evasione per il tuo singolo caso. Nella contrapposizione di individualità e di legge universale l'individuo può sempre dire: la legge non si adatta al mio caso, non è la mia legge. La legge individuale viceversa, esclude ogni arbitrio. L'individualità infatti è tutt'altra cosa dalla soggettività o dall'arbitrio. Per essa il dovere che rappresenta una for-

ma in cui l'individualità svolge la propria vita, ha un'obiettività altrettanto assoluta che l'essere reale.

L'etica razionalistica potrebbe tentare di fondare la valutazione della azione, pur ammettendone l'individualità, su una legge universale che tenesse conto di tutti gli infiniti aspetti parziali, di tutte le particolarità individuali della singola azione.

L'imperativo categorico, che con la sua astratezza si eleva almeno sopra tutte le determinazioni aprioristiche della morale, sembra rendere particolarmente possibile una simile concezione analitica, che non trascuri alcun elemento della azione. Sarebbe l'analogia precisa della scienza teoretica che pretende di conoscere la natura effettiva di un oggetto, sommando e giustapponendo tutte le leggi che ne determinano ogni singolo aspetto per quanto minimo. Ora, è già stato notato che una simile determinazione completa non è possibile neppure per l'oggetto più semplice, poichè ogni oggetto contiene una tale enorme massa di proprietà e di rapporti, che nessuna serie di concetti e quindi di leggi, è capace di esaurire. Noi ci dobbiamo sempre accontentare di determinazioni unilaterali, particolari, insufficienti per una quantità di aspetti. L'obiezione vale naturalmente anche per il tentativo di determinare a questo modo il significato morale di un'azione. Ma è necessaria una critica ancora più radicale di questa ora accennata. L'obiezione infatti non è ancora decisiva. Poichè anche se si ammettesse che di fatto la quan-

tità di determinazioni di un oggetto è tale da escludere ogni possibilità di esaurire concettualmente la totalità dell' oggetto, tuttavia in via di principio, nulla si opporrebbe a che il numero dei concetti e delle leggi corrispondesse alla somma degli elementi di quello. Si tratterebbe di una impossibilità meramente di fatto. Viceversa le cose stanno diversamente: esiste una discrepanza costitutiva fra la realtà e i nostri concetti, per cui questi non possono mai raggiungere appieno quella. L' oggetto reale è qualcosa di continuo che sfugge in modo assoluto alla determinazione dei nostri concetti e alla loro astrazione in leggi di natura. Persino il processo artistico che costituisce il ponte fra le due cose, non è capace di ridare l' oggetto, non solo perchè ne trascura necessariamente degli elementi, ma perchè ne modifica la struttura essenziale. Noi scindiamo fatalmente in pluralità quello che è flusso continuo, solidifichiamo intorno a punti fissi quello che scorre all' infinito: solo a questo patto ci è dato comprendere concettualmente il reale. Questa operazione è spinta al massimo proprio nel tentativo di comprendere concettualmente la vita. Concependola infatti come un soggetto, una sostanza che perdura in qualche modo al di sotto delle sue modificazioni, le sue modificazioni acquistano una continuità tutta particolare, e si connettono in un rapporto pieno e stretto quale non ci è dato riscontrare nella natura inorganica. In tal modo la necessaria estrazione concettuale che facciamo delle singole determinazioni, è ancora più inadeguata alla

realtà effettiva di quanto lo sia per natura inorganica. La scienza naturale può anche superare questa inadeguatezza, in quanto essa tende alla costruzione di un regno autonomo di concetti e di leggi, che si accontenta di un rapporto simbolico con la realtà; l'etica invece che nella sua immediatezza è molto più vicina alla vita, dimostra chiaramente con l'ausilio di questa analogia teoretica, quanto estranea sia la forma della legge universale, alla vita, che essa pretende di governare. Le leggi universali per quanto differenziate e moltiplicate, tentano invano di raggiungere la molteplicità della vita, non per una loro insufficienza quantitativa e puramente di fatto, ma perchè fra le due forme esiste una incompatibilità di principio.

Di fronte alle esigenze che sgorgano dal riconoscimento del dovere come una forma categoriale in genere della vita spirituale, l'obiettività del vecchio stampo non regge neppure in questa versione modificata. La nostra versione del dovere come forma di vita paritetica a quella dell'essere reale, non solo respinge ogni arbitrio, ma si oppone pure a quello che è il risultato principale del subiettivismo morale, sia nelle sue formulazioni popolari che in quelle dogmatiche: intendo dire l'interesse eudemonistico posto come fine supremo. La vita morale concepita nel senso da noi chiarito, non si riverbera affatto sul soggetto. In primo luogo perchè la felicità del soggetto è sempre pensata come *scopo* dell'azione, mentre la tendenza morale da noi chiarita non nasce affatto da uno scopo ma pro-

viene direttamente dalla vita. Secondariamente perchè la felicità implica un ritorno dell' azione sul soggetto che la produce, mentre l' azione morale nel senso da noi chiarito non consiste affatto in un ripiegamento sul soggetto, ma si protende in avanti. Altrettanto erroneo sarebbe perciò indicarla come un perfezionamento della propria personalità. Per quanto una simile perfezione costituisca certamente un valore oggettivo, essa non è altro che uno dei mille contenuti del dovere; si ripeterebbe del resto la difficoltà pur ora accennata: il ritorno cioè della direzione ideale in cui si esprime il soggetto sul soggetto stesso. La tendenza morale può benissimo riversarsi nelle più varie strutture sociali, altruistiche, spirituali, artistiche, e scoprire in ognuna di queste il suo scopo; essa per altro proviene dalla vita. Il « terminus ad quem » non viene neppure preso in considerazione; unica rilevanza ha il « terminus a quo », la fonte cioè donde sgorga ad un tempo la vita concreta ed il suo dovere essere ideale. La nostra vitalizzazione e individualizzazione della morale è tanto estranea ad ogni egoismo e soggettivismo, che essa lungi dal costituire un alleggerimento dei vincoli morali, restringe piuttosto l' ambito delle circostanze attenuanti comunemente ammesse. Molte azioni infatti che considerate isolatamente rappresenterebbero peccati veniali, diventano invece di capitale importanza nel momento che si riconosce che è tutto il nostro essere che le ha prodotte e che le produrrà forse in eterno. Criterio questo, naturalmente, che vale soltanto per

la vita individuale e che non avrebbe alcun significato ove lo si applicasse genericamente ad altre vite che non fossero assolutamente identiche con la mia.

Ma c'è dell'altro: ora noi siamo responsabili non solo dell'obbedienza a una determinata legge, ma già dell'esistenza della legge. La legge infatti ora vale soltanto per noi; noi ora dobbiamo *essere* poichè ogni azione esprime tutta la nostra vita. In luogo del principio kantiano: « puoi tu volere che la tua azione si ripeta infinite volte? » si pone quest'altro: « puoi tu volere che la tua azione determini tutta la tua vita? ». (La possibilità di una simile determinazione non è più dubbia nel momento che si rinuncia a scindere la vita in una molteplicità di azioni discontinue).

L'evoluzione del dovere è identica a quella dei valori teoretici. Una verità dipende da tutto il complesso di principi, metodi, conoscenze, che noi abbiamo in un certo momento. Nell'istante che la nuova verità si aggiunge al patrimonio precedente, essa lo modifica in un modo che non è puramente quantitativo: ogni verità modifica cioè le condizioni del tutto differenti da quelle del momento in cui è sorto. Naturalmente tutto questo complica le cose, mentre la posizione di una legge universale che valga una volta per tutte, le semplifica; ma è la complicazione di una vita libera ed autonoma di fronte alla semplicità di un despotismo patriarcale. Concepito il dovere come una forma della vita, per cui la assolutezza dell'esigenza morale si concretizza in

una struttura storica e questo a sua volta diventa qualcosa di assoluto, l' etica si estende a dei piani molto più profondi di quelli cui giungeva finora a costituire la responsabilità dell' uomo. Prima si trattava infatti di determinare solamente se egli avesse *operato* conformemente al dovere. Questo ora non basta più perchè già il suo *essere* è sottoposto alla categoria del dovere. Nell' etica kantiana l' uomo è responsabile semplicemente delle sue azioni: il dovere gli è dato dall'esterno; egli lo trova innanzi a sè, come qualcosa di fisso, che può seguire o meno, il cui contenuto comunque è sottratto alla sua disponibilità. Gli è tolta in tal modo una responsabilità molto più grave: la responsabiltà dell' essere. La logica dell' imperativo categorico gli risparmia con ciò una quantità di pericoli e responsabilità. Kant considerando l' azione solo dal punto di vista del valore del suo contenuto, è tratto necessariamente a scindere la totalità della vita in una somma di unità discontinue. Ma siccome ciò è contraddetto dal sentimento di una unità reale sottostante, egli è tratto inevitabilmente a costruire un « Io » puro, posto al di là dei mutamenti e della molteplicità. L' Io puro è il correlato fatale di una concezione della vita che la esaurisca in una semplice successione di azioni. A tutto questo si contrappone la mia concezione, per cui la vita non si scinde in un Io puro da un lato, e in singole azioni dall' altro, ma la cui unità consiste nel fluire continuamente nei più svariati aspetti. Per questo la vita è responsabile di ogni singola azione e ogni sin-

gola azione è responsabile di tutta la vita. Ogni contenuto si ricollega ininterrotto al contenuto successivo, poichè ciascuno di essi non è che un livello più elevato a cui la vita si solleva. Accanto al principio « operari sequitur esse », vale anche il principio inverso « esse sequitur operari ». Ogni azione si riverbera sul fondo donde scaturisce. Il dovere di ogni singola azione implica la responsabilità di tutta la nostra vita.

Abbiamo sviluppato così l'imagine della continuità della vita nelle due forme da noi affermate paritetiche: l'essere e il dovere. La vita ha la proprietà di essere tutta intera in ogni momento e la particolarità incomparabile della sua unità consiste nel fatto che la contraddittorietà dei contenuti di questi momenti non le impedisce di essere nella sua totalità, una vita personale. Ogni comportamento attuale è l'intera vita; in ogni dovere attuale è contenuto tutto il passato. A sua volta il dovere attuale è determinato da tutto il passato.

Anche nel dovere l'intero determina la parte, l'intero vive nella parte. Con ogni probabilità, la legge individuale, e tuttavia universale, che abbiamo affermato reggere l'azione morale, non è fissabile concettualmente, ma determinabile solo di volta in volta in singoli casi concreti. Tuttavia essa non è meno valida ed efficace, di quanto sia il principio simmetrico nel campo della realtà: l'incomparabilità di stile e ritmo di ogni personalità, la sua tonalità particolare per cui ogni manifestazione è qualcosa di assolutamente unico e incom-

parabile. Per quanto la legge individuale non si esprima mai pura ma sempre esemplificata in un comportamento concreto, sappiamo tuttavia che essa esprime la determinazione più profonda dell'essere dell'individuo. In questo modo si tiene conto di tutta la molteplicità delle azioni etiche contemporaneamente all'unità, alla costanza dell'esigenza morale che l'etica tradizionale pensava di potere raggiungere solo nell'identità meccanica e perdurante nel tempo di alcuni contenuti morali. (Anche la mera forma della legge universale, è in questo senso un contenuto e si trasforma di fatto in contenuto concreto ogni volta che deve operare).

La « legge individuale » da noi posta (il nome ha un'importanza molto relativa) sovverte i piani tradizionali dell'etica. Il dovere non viene più derivato dai contenuti della vita, ma dal processo della vita stessa. L'ambito tradizionale, segnato da Kant, e in genere da tutta la filosofia morale all'esigenza etica, si estende ora in una duplice direzione. Da un lato a tutto quello che varia, a tutto quello che è incomparabilmente unico, alla continuità della vita che scorre senza confini determinabili, a tutto ciò insomma che si sottrae alla subordinazione di una legge preesistente come pure alla sublimazione concettuale di una legge universale. Dall'altro, siccome l'esigenza morale non si contrappone più alla vita come un rigido dovere dettato una volta per tutte, tutto quello che abbiamo operato, tutto quello che abbiamo dovuto in passato, diventa la condizione sotto cui la nostra vi-

ta nel suo aspetto etico ideale assurge al singolo dovere concreto. Allo stesso modo che ogni palpito di un essere vivente è determinato da tutti i palpiti precedenti, così anche sul piano morale nulla va perduto. Non solo l'azione, ma già il dovere di ogni momento è l'erede responsabile di tutto ciò che già si fu, si fece, si dovette.

Gli elementi che nell'etica kantiana vengono erroneamente fusi, sono ora staccati e riposti in libertà. Non è vero che solo il reale è individuale; non è vero che solo l'universale è conforme alla legge. Individualità e legge, ha dimostrato la lunga strada percorsa insieme, sono termini perfettamente conciliabili.

INDICE